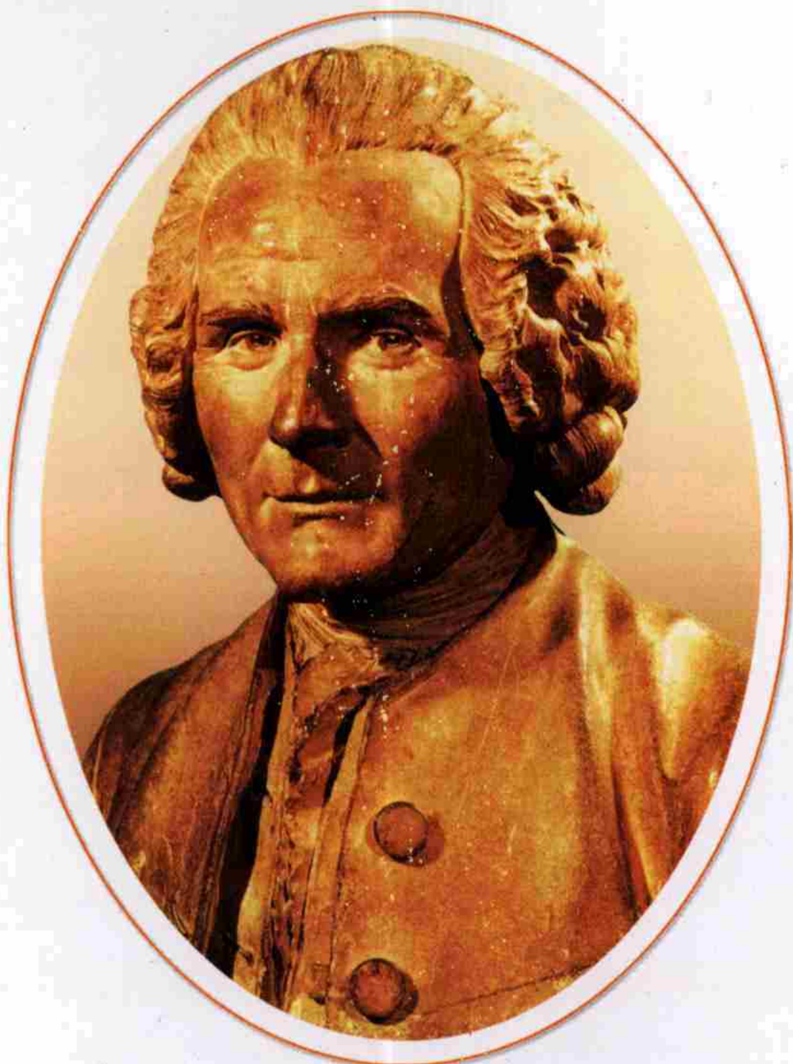
مفاهیم اساسی در روابط بین‌الملل



# نظریهٔ هنجارگذار و روابط بین‌الملل

ویراستهٔ اَندرو لینکلیتر
ترجمهٔ لی‌لا سازگار

دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی

بسم الله الرحمن الرحيم

مفاهیم اساسی در روابط بین‌الملل

# نظریهٔ هنجارگذار و روابط بین‌الملل

ویراستهٔ
اَندرو لینکلیتر

ترجمهٔ
لی‌لا سازگار

دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی
تهران - ۱۳۸۷

## فهرستنویسی پیش از انتشار

سرشناسه: لینکلیتر، اندرو، ۱۹۴۹ ـ م. Linklater, Andrew
عنوان و پدیدآور: نظریهٔ هنجارگذار و روابط بین‌الملل / اندرو لینکلیتر؛ ترجمه لی‌لا سازگار؛ [برای] دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی (وزارت امور خارجه)
مشخصات نشر: تهران: وزارت امور خارجه، مرکز چاپ و انتشارات، ۱۳۸۵.
مشخصات ظاهری: ۲۹۵ ص
فروست: مفاهیم اساسی در روابط بین‌الملل / دبیر مجموعه و ویراستار علمی: غلامرضا علی‌بابایی
شابک: 978-964-361-349-5
**بها: ۳۴۰۰۰ ریال**
یادداشت: فیپا.
یادداشت: ص. ع. به انگلیسی: Normative Theory and International Relations
یادداشت: کتاب حاضر ترجمه فصلی از کتاب
International Relations: Critical Concepts in Political Science
یادداشت: نمایه.
یادداشت: واژه‌نامه.
یادداشت: کتابنامه.
موضوع: روابط بین‌المللی ـ فلسفه.
شناسه افزوده: لینکلیتر، اندرو، ۱۹۴۹ ـ م. Linklater, Andrew
شناسه افزوده: سازگار، لی‌لا، ۱۳۲۸ ـ مترجم.
شناسه افزوده: علی‌بابایی، غلامرضا، ۱۳۲۹ ـ ویراستار.
شناسه افزوده: ایران. وزارت امور خارجه. دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
شناسه افزوده: ایران. وزارت امور خارجه. مرکز چاپ و انتشارات.
رده‌بندی کنگره: ۱۳۸۵ ۶ ن ۹ ن ۱۲۴۲ JZ
رده‌بندی دیویی: ۳۲۷/۱۰۱
شماره کتابخانه ملی: ۲۴۸۰۵-۸۵ م

*مفاهیم اساسی در روابط بین‌الملل (۱-۵)*
*دبیر مجموعه و ویراستار علمی: غلامرضا علی‌بابایی*
**عنوان: نظریهٔ هنجارگذار و روابط بین‌الملل**
ویراستهٔ اَندرو لینکلیتر
ترجمهٔ لی‌لا سازگار
چاپ اول: تابستان ۱۳۸۵، چاپ دوم: ۱۳۸۷
تعداد: ۱۰۰۰ جلد
طرح روی جلد: فرنوش دولتی
صفحه‌آرایی، طراحی، لیتوگرافی، چاپ و صحافی:

**مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه**
**دفتر مرکزی:** مینی سیتی، میدان شهید محلاتی، خیابان نخل، خیابان وزارت امور خارجه
تلفن: ۵-۲۲۴۷۲۷۳۲، دورنگار: ۲۲۴۷۲۷۳۶
**فروشگاه مرکزی:** میدان انقلاب، اول کارگر شمالی، پاساژ البرز، شماره ۱۱
تلفن: ۲۹-۶۶۴۲۹۰۲۸
**فروشگاه شماره ۲:** تهران، خیابان شهید باهنر، خیابان شهید آقایی
صندوق پستی ۱۹۳۹۵/۴۷۴۶، تلفن: ۲۲۸۰۲۶۶۲
**فروشگاه شماره ۳:** تهران، انتهای خیابان شهید باهنر، میدان شهید باهنر، تلفن: ۷۱-۲۲۲۹۲۲۷۰
**فروشگاه اینترنتی:** www.mofa.ir

# دیباچه

مجموعهٔ حاضر متضمن مقالات بسیار مهمّی در پهنهٔ ادبیات روابط بین‌الملل در قرن بیستم است که در طول پنجاه سال در این زمینه نگاشته شده و توسط آندرو لینکلیتر که خود ید طولائی در این رشته دارد، تدوین و ویرایش شده است. انجام این مهمّ توسط انتشارات معروف راتلج صورت گرفته است. ویراستار متن اصلی با وسواس مثال‌زدنی از میان هزاران مقالهٔ موجود در این زمینه اقدام به پالایش مطالب نموده و معتبرترین آنها را برای مجموعهٔ حاضر برگزیده است.

در ترجمهٔ فارسی تلاش فراوانی صورت گرفته است تا ضمن هماهنگی مترجمان با یکدیگر و رعایت امانت، مجموعه‌ای در خور اساتید، کارشناسان و صاحبنظران فنّ فراهم آید و در اختیار آنان قرار گیرد. امید که مقبول افتد.

**غلامرضا علی‌بابایی**

**دبیر مجموعه و ویراستار علمی**

# سخن ناشر

انتشار مجموعه مفاهیم اساسی در روابط بین الملل مرهون حمایت و کوشش گروهی است. جا دارد تا به سهم خود از آقای دکتر جواد منصوری مشاور وزیر و مدیرکل مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی، آقای سید اصغر قریشی معاون مدیرکل و رئیس کتابخانه تخصصی؛ اعضاء محترم شورای کتاب؛ مسئولان ارجمند دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی؛ رئیس و همکاران مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه بخصوص سرکار خانم مریم افروخته که امر خطیر صفحه آرایی را برعهده داشته اند؛ همچنین از سرکار خانم دکتر حمیرا مشیرزاده عضو هیأت علمی دانشگاه تهران و آقای غلامرضا علی بابایی دبیر مجموعه و ویراستار علمی آن تشکر و سپاسگزاری نماید.

# فهرست مطالب

# پیوست‌ها

# پیشگفتار

رشتهٔ روابط بین‌الملل اغلب به این واقعیت پرداخته که توجه فیلسوفان سیاسی بزرگ به ندرت به روابط بین‌الملل جلب شده است. البته برخی از فیلسوفان، از جمله روسو و کانت، به روابط خارجی دولت و همچنین به تشکیلات داخلی آن توجه کرده‌اند، و به ویژه آغاز انقلابی کوپرنیکی در نظریهٔ سیاسی را به حساب کانت گذاشته‌اند، که در آن هدف صلح ابدی دوشادوش ملاحظات سنتی مربوط به دولت مطلوب قرار می‌گرفت. ولی نظریه‌های اصلی روابط بین‌الملل -به ویژه واقع‌گرایی و نوواقع‌گرایی- این گونه استدلال کرده‌اند که نظام بین‌المللی بارها و بارها تصورات هنجارگذار فیلسوفان و خیالپروران سیاسی را نقش بر آب کرده است. مارتین وایت[1] زمانی که اظهار داشت نظریهٔ سیاسی «نظریهٔ زندگی مطلوب» است در حالی که نظریهٔ بین‌المللی «نظریهٔ بقا» است، همین دیدگاه را خلاصه می‌کرد (نگاه کنید به مقالهٔ وی در کتاب **ماهیت و هدف نظریهٔ روابط بین‌الملل از همین مجموعه**).

این باور که نظریهٔ بین‌المللی ممکن است چیزی بسیار بیش از نظریهٔ بقا باشد تلاش‌های اخیر را، به منظور این که مسائل هنجارگذار بار دیگر مورد توجه این رشته قرار گیرند، تقویت کرده است. این استدلال که نظام بین‌المللی آن قدر که نوواقع‌گرایان

---

1- Martin Wight

اظهار می‌دارند تغییرناپذیر نیست باعث شده است که اعتقاد به این نکته که مسائل هنجارگذار به همین رشته تعلق دارند، مدافعانی پیدا کند. الگوهای اصلی تغییر در دنیای مدرن هم به بهبود نظریهٔ بین‌المللی هنجارگذار انجامیده است. جابه‌جایی پناهندگان، فجایع مربوط به حقوق بشر و قحطی مانند مسائل مربوط به گرم شدن زمین و خسارات زیست‌محیطی ناشی از آن از جمله عوامل مهم در این زمینه بوده‌اند. وابستگی متقابل نوع بشر ـ اتحاد اقتصادی و تکنولوژیکی ـ مایهٔ نوعی مخالفت روزافزون با این باور شده است که نظریهٔ سیاسی نظریهٔ زندگی مطلوب است در حالی که روابط بین‌الملل با واقعیت‌های خام‌تر امنیت ملی و بقا سر و کار دارد. در نتیجه، محدودهٔ نظریهٔ بین‌المللی هنجارگذار مثل گذشته مشخص نیست. همین‌طور که روند جهانی‌شدن ادامه می‌یابد، محتمل است که اهمیت تلاش‌های مربوط به پر کردن شکاف بین نظریهٔ سیاسی و روابط بین‌المللی افزایش یابد.

# ۱

# نظریهٔ سیاسی و روابط بین‌الملل

## آرنولد وولفرز

از: A. Wolfers and L. W. Martin (eds) *The Anglo-American Tradition in Foreign Affairs,* Yale University Press, New Haven, 1956 [From a reprint in A. Wolfers, *Discard and Collaboration: Essays on International Politics,* The John Hopkins Press, Baltimore, 1962, pp. 233-251.]

در هیچ‌یک از کشورهای انگلیسی زبان مطالعهٔ حکومت و سیاست کامل تلقی نمی‌شود مگر آن که در برگیرندهٔ نظریهٔ سیاسی باشد؛ در واقع، در بسیاری از دانشگاه‌ها نظریه را آن شالودهٔ اصلی تلقی کرده‌اند که تمام دیگر جنبه‌های این رشته باید بر آن استوار باشد[۱]. در هر حال، این نکته در مورد مطالعهٔ سیاست بین‌الملل صدق نمی‌کند. آنچه شاید هر دانش‌پژوه روابط بین‌الملل به صورت اتفاقی دربارهٔ اندیشمندان سیاسی سده‌های گذشته می‌آموزد معمولاً خارج از برنامهٔ درسی تخصصی وی در دسترسش قرار می‌گیرد، و اگر در دوره‌ای دربارهٔ نظریهٔ سیاسی شرکت کند، احتمال چندانی وجود ندارد که چیزی دربارهٔ اندیشهٔ قدیمی مربوط به سیاست خارجی بشنود [۲].

شکافی بین نظریهٔ روابط بین‌الملل و نظریهٔ سیاسی وجود دارد، و این امری دو سویه است. اگر متخصصان سیاست بین‌المللی جز استثناهایی نادر به نظریهٔ سیاسی بی‌اعتنایی کرده‌اند، نظریه‌پردازان سیاسی هم به نوبهٔ خود، با عزیمت از سنتی قدیمی‌تر، به آن چه اندیشمندان گذشته در مورد روابط بین‌الملل گفته‌اند توجهی ناچیز نشان

داده‌اند ـحتی ماکیاولّی هم همیشه استثنا نیست. از خواندن تاریخ معاصر آموزهٔ سیاسی، به ویژه شیوهٔ برخورد آن با فیلسوفان سیاسی و معتقد به اصول اخلاقی که نمایندهٔ طرز تفکر انگلیسی ـامریکایی هستند، دستگیرمان می‌شود که این اندیشمندان منحصراً به مسائل داخلی توجه داشته‌اند.

این غفلت دوجانبه، اگر بشود چنین نامی بر آن نهاد، موضوعی تصادفی نیست. این غفلت ریشه‌هایی عمیق در تجربهٔ سیاسی انگلستان و ایالات متحدهٔ امریکا و در شیوهٔ تلقی ذهنی از این تجربه دارد. به هر حال، امروز مسأله این است که آیا دلایلی که جدایی بین این دو رشته را توضیح می‌دهند ادامه دادن آن جدایی را هم توجیه می‌کنند یا نه؛ اگر چنین نباشد «پیوند مجدد» و به موقع آنها شاید به هر دو گروه توصیه شود.

همه می‌دانند که روابط بین‌الملل به عنوان رشتهٔ تحصیلی جداگانه پس از پایان جنگ جهانی اول در صحنهٔ آموزشی پدید آمد. این رشته به عنوان ثمرهٔ آرمانگرایی ویلسونی و پایه‌گذاری جامعهٔ ملل مطرح شد. با توجه به این که «دورهٔ جدیدی» به وجود آمده بود و اگر از جامعهٔ ملل درست استفاده می‌شد این دوره پایان سیاست قدرت اروپایی را اعلام می‌کرد، انتظار می‌رفت مطالعهٔ روابط بین‌الملل با نشان دادن این که چگونه باید از این دم و دستگاه جدید برقراری صلح استفاده کند و آن را توسعه دهد، آرمان صلح و همکاری بین‌المللی را پیش ببرد. پس این که نظم بهتر آینده چگونه «باید» باشد کانون توجه این رشته بود و نه این که شرایط اسفبار این نظم چگونه «هست» یا «بوده است» یعنی آنچه به گونه‌ای سنتی طرف توجه سیاستگذاران و مشاوران‌شان بوده است. در این شرایط تنها آن اندیشمندان قدیمی در خور مطالعه بودند که مانند سولی[1]، کانت، پن[2]، یا بنتام[3] طرح‌های سازمان بین‌المللی برای صلح را پیشنهاد کرده بودند و به این ترتیب صلاحیت آن را داشتند که طلایه‌دار پیامبران جدید باشند.

---

1- Marquis de Sully

2- William Penn

3- Jermy Bentham

وقتی در دههٔ ۱۹۳۰ دلسردی از رویکرد ویلسونی و واکنشی حاد علیه آن شروع شد، اندیشهٔ وابسته به مکتب نوواقع‌گرا، که امروز بر محافل دانشگاهی حکمفرماست، دلایلی از نوعی دیگر داشت برای آن که هیچ اعتنایی به آموزه‌های گذشته نکند. در این دوره برای ساختن علم تجربی یا علّی سیاست بین‌المللی تلاش می‌کردند. زیرا موضوع این علم بنا بود در این دوره مربوط به این باشد که رفتار خارجی دولت چگونه «هست» و چگونه «بود» و نه این که چگونه «باید» باشد، این برنامهٔ جدید انگیزهٔ حتی کمتری برای توجه به آن چیزی داشت که معتقد بودند دیدگاه به تمام معنا هنجارگذار فیلسوفان سیاسی و معتقد به اصول اخلاقی گذشته است، فقط ماکیاولّی در دسته‌ای دیگر قرار می‌گرفت. به رغم این که تشخیص داده بودند گفتار اندیشمندان گذشته در مورد آنچه کار واقعی نظام دولتی تلقی می‌کردند، به هیچ وجه گنگ و نارسا نبوده است، احتمالاً مشاهدات و تعمیم‌های آن اندیشمندان را دربارهٔ این جنبهٔ موضوع، به دلیل فقدان روش علمی، دست کم گرفتند.

جو حاکم بر اندیشهٔ امروز هم مانند دههٔ ۱۹۳۰ تغییر مهم دیگری را تجربه می‌کند، این بار در این جهت که ممکن است با مطالعهٔ آموزهٔ سیاسی بسیار بیشتر موافق باشد. دیگر با آن یقین انتظار نمی‌رود که علم تجربی سیاست بین‌المللی می‌تواند تمام نیازهای ما را برآورد، با گرایش جدید و روزافزون به پایه‌های نظری کار علمی در این رشته، اندیشهٔ هنجارگذار و نظرورزی فلسفی مورد توجه قرار گرفته است. افزون بر این، تردیدهایی در این باره مطرح شده است که آیا روش‌های جدید پژوهش به راستی به متخصص علم سیاست امروزی اجازهٔ چشم‌پوشی از ابزارهایی سنتی مانند مشاهدهٔ اثرگذار، قیاس تاریخی، و داوری بر اساس عقل سلیم را می‌دهد یا نه، ابزارهایی که پیشینیانش در طول سالیان به منظور ارزیابی ادعاهاشان به آنها اتکا کرده‌اند. به این ترتیب راه برای درکی جدید از نقش‌های قدیمی روابط بین‌الملل در دستیابی به معرفت باز شده است.

رواست که بر جنبه‌های غیرهنجارگذار اندیشه‌های گذشته در مورد این موضوع تأکید کنیم، نخست به این دلیل که آن جنبه‌ها کمتر بدیهی هستند. فیلسوفان سیاسی قدیمی بیشتر اوقات دلمشغول رفتار دولتمردان و ملت‌ها نسبت به یکدیگر بودند. با وجود این اگر آنها معتقد نبودند که از پیامد پذیرفته نشدن توصیه‌هاشان باخبرند، شاید توجیهی برای توصیهٔ قواعدی که باید رعایت شوند پیدا نمی‌کردند. پس معنای این حرف این است که در اغلب تلاش‌های هنجارگذار آنان دست کم به طور ضمنی نوعی نظریه‌پردازی علّی، هر چند ناکافی، نهفته بود. به این ترتیب گادوین[1] با اعلام این که تصور امکان مورد حمله قرار گرفتن کشوری که «رفتارش عاقلانه، قابل قبول و ملایم» است «تصور نامحتملی» است، در مورد شیوهٔ رفتار کشورها در عمل دیدگاه‌هایی ابراز می‌دارد. هشدار همیلتون[2] در مورد این که اگر امکان سازش وجود دارد، بهتر است جنگ‌ها را تا سرحد تسلیم شدن دشمن ادامه ندهیم، توصیه‌ای که رواست در عصر خود آن را جدی بگیریم، بر پایهٔ این ادعای واضح و روشن است که این گونه تسلیم باعث می‌شود که صلح ناشی از این وضع کمتر قابل اطمینان باشد. متوجه می‌شویم که برخی از نظریه‌پردازان آرائی را به صورت واضح و روشن دربارهٔ برخی از روابط علت و معلولی مطرح کرده‌اند؛ در حالی که نظریه‌پردازانی دیگر این کار را به صورت تلویحی انجام داده‌اند. فصلی که هیوم[3] در مورد موازنهٔ قوا نوشته است مثالی خوب دربارهٔ مطالعه‌ای است که بیشتر به نظریهٔ تجربی توجه دارد تا به نظریهٔ هنجارگذار. در حالی که می‌شود گفت مراد هیوم این بوده است که حکومت‌ها باید قدرت متوازن را در دنیا هدف قرار دهند، پایهٔ استدلال وی تعمیم‌هایی مربوط به شیوهٔ عمل دولت‌ها به شکل یک قاعده در گذشته است و این که احتمال زیادی می‌رود که در آینده هم به همان شیوه عمل کنند، این تأکید بر عواملی است که کشورها را وا می‌دارند از نقطهٔ موازنه خارج شوند. قسمت

---

1- William Godwin

2- Alexander Hamilton

3- David Hume

اعظم بحث هابز و لاک در مورد روابط بین‌المللی از همین گونه است. از آنجا که آنان این بحث را تنها به عنوان مثالی دربارهٔ وضع طبیعی به کار می‌گیرند، این بحث به روشنی به سوی توصیفی کلی از آن چیزی کشیده می‌شود که به نظر آنها می‌رسید در واقع شیوهٔ رفتار فرمانروایان نسبت به یکدیگر باشد؛ پس مراد از آن توصیه‌ای در زمینهٔ مسائل مربوط به سیاست خارجی نبود.

بدون هیچ گونه تردیدی، اغلب حکم‌های کلی موجود در سراسر نوشته‌های فیلسوفان سیاسی گذشته در معرض انتقاد شدید قرار دارند. آن حکم‌های کلی اغلب خام، در بسیاری از موارد آشکارا همراه با پیشداوری، و قاعدتاً بدون حتی ادعای اثبات موشکافانه هستند. هابز به نظر خودش «ثابت می‌کند» که هم‌پیمانی برای جنگ‌ها پس از برقراری صلح دوام پیدا نمی‌کند ـ حدسی هوشمندانه و پیامبرگونه ـ اگر استنتاج او را نتیجهٔ فرض‌های ثابت شدهٔ قبلی بدانیم به سختی می‌توانیم بگوییم که او دلیلی برای اثبات ادعایش آورده است. نه او و نه دیگران نتوانسته‌اند ثابت کنند که افراد بشر و ملت‌ها بنا بر طبیعت دشمن یکدیگرند و بر این اساس تنها در صورتی می‌توانند با یکدیگر همکاری کنند که تهدید دشمنی مشترک در میان باشد. هم‌چنین از دیدگاهی علمی، حتی یک نظریه‌پرداز یا فیلسوف وجود ندارد که به خاطر فقدان فرضیه‌هایی که به روشنی توصیف شده‌اند و به خاطر ناتوانی در اثبات این فرضیه‌ها از راه‌هایی که بیشتر متکی بر پیشداوری هستند تا بر تجربهٔ صرفاً تصادفی و گزینش دلبخواه مثال‌های تاریخی، قابل سرزنش نباشد.

ولی متخصص امروزی علوم اجتماعی که با مسائل روابط بین‌الملل دست و پنجه نرم می‌کند، پیش از انتقادی همراه با نفرت از کار ناکافی گذشتگانش، باید بپرسد که خودش چقدر می‌تواند این تصوراتی را تأیید کند که ناگزیر است اساس کارش را بر پایهٔ آنها قرار دهد؟ اگر او تمام پژوهش‌های از نظر علمی تردیدناپذیر، به ویژه پژوهش‌های متکی بر تجربهٔ کنترل شده یا از نوع کیفی، را نادیده می‌گرفت، چاره‌ای نداشت جز این که در

دایره‌ای محدود از مسائل به نسبت حاشیه‌ای باقی بماند. برای مثال، در سال‌های اخیر روانشناسان و جامعه‌شناسان کار علمی برجسته‌ای در زمینهٔ اثرات ناامنی و شکست بر رفتار بشر انجام داده‌اند، که برخی از آن کارها قابل اطلاق به رفتار ملت‌ها است. در هر حال، اگر از متخصص علوم سیاسی بخواهیم که اثرات رنج ناشی از شکست هر ملت را در پی عقد قرار داد صلحی که به منظور تنبیه آن ملت منعقد می‌شود، یا احساس ناامنی ناشی از به خاطر آوردن تجاوزهای گذشته را بر سیاست خارجی اندازه بگیرد، در حالی که آن متخصص ابای چندانی از بیان عقیدهٔ علمی خود در این زمینه ندارد که هیچ راهی به روی او گشوده نیست تا بتواند عقاید خود را «ثابت» کند، شاید ناگزیر باشد برای ارائه و اثبات بینش علمی و دقیق خود به شدت بر تجربه و ملاحظات شخصی تکیه کند. پس او هم مانند فیلسوفان سیاسی پیشین، خود را ناگزیر می‌بیند که تمام شواهدی را که تاریخ، تجربهٔ شخصی، درون‌نگری، عقل سلیم و موهبت استدلال منطقی در اختیار او قرار می‌دهد، بسیج کند.

اگر تفاوتی بین متخصص امروزی علوم سیاسی و پیشینیانش وجود داشته باشد ـ پیشینیانی که مانند خود او با مسائلی مانند سیاست اتحاد، برقراری موازنهٔ قوا، مداخله در امور کشورهای دیگر و پی‌جویی هدف‌های ایدئولوژیکی سر و کار داشتند ـ می‌توانیم امیدوار باشیم که این تفاوت در درک مشتاقانه‌تر ماهیت پاسخ بحث‌انگیز و موقتی او نهفته است، در تلاش بیشتر برای توجه به پاسخ‌های دیگر و در تلاشی آگاهانه‌تر در جهت این که بی‌غرض و بی‌طرف باقی بماند. گاهی ممکن است دانشور امروزی و دارای ذهنی علمی در جمع‌بندی‌هایش خرده‌گیرتر از آب در بیاید و از دقت کردن بیشتر در مورد آنچه بدیهی است ابایی نداشته باشد. در هر حال تحلیل افراد دارای بینش عمیق در مورد رفتار بشر و دارای تجربهٔ گسترده در مورد امور دنیای سیاست از رفتار ملی، برای هر کسی که در پی درک علت‌ها در روابط بین‌المللی است، بی‌تردید ارزش دارد. تفکرات اندیشمندان گذشته ـ در مورد موضوع‌هایی مانند مزایا و نارسایی‌های موازنهٔ قوا،

ویـژگی‌های عـجیب جداافـتادگی، و خـطرات جـنگ پـیشگیرانـه ـ بـا گـمانه‌زنی‌های غیرحرفه‌ای بسیار فاصله دارد؛ استدلال‌ها و همین طور شواهد ارائه شده برای دفاع از آن تفکرات، دست کم به نوعی، مانند همان استدلال‌ها و شواهدی است که امروز حتی در فاضلانه‌ترین بحث‌ها در همین زمینه مورد استفاده قرار می‌گیرند.

محک اصلی اهمیت فیلسوفان سیاسی قدیمی، خـواه نـقشی چشـمگیر در نـظریهٔ تجربی داشته‌اند و خواه نقشی ناچیز، در نظر پژوهشگر امروزی رشتهٔ روابط بین‌الملل باید بر اساس ارزش ماندگار اندیشهٔ هنجارگذارشان باشد، که بی‌تردید دلمشغولی اصلی آنان بوده است. آنـها مـی‌خواسـتند تـصمیم بگـیرند چـه وقت مشـارکت هـر مـلت در «جنگ‌های ملت‌های دیگر»، مداخله در امور داخلی دیگران، پابندی به قول و قرار بـا هم‌پیمانان، یا تجاوز به سرزمین‌های جدید، درست یـا نـادرست است. آنـها هـمچنین دلمشغول آن چیزی بودند کـه خـودشان سـنجیدگی بـرخـی از اقـدامـات مـی‌نامیدند، سـنجیدگی بـه مـعنای نـوعی مـصلحت‌انـدیشی است کـه مـوازیـن اخـلاقی و داوری خردمندانه راهنمای آن باشد. در حد قابل ملاحظه‌ای آنها ارجحیت‌های ارزشی را بیان می‌کردند ـ که اغلب به شکل «قوانین طبیعی» بیان می‌شدند ـ و در جستجوی پیامدهایی بودند که وقتی ملت‌ها از اقدام هماهنگ با این ارجحیت‌ها باز می‌مانند، رخ می‌دهند.

رفته رفته بیش از بیش روشن می‌شود که این گونه ارجحیت‌های اخلاقی هم مانند تصورات گستردهٔ مربوط به انسان و انگیزه‌هایش، حتی برای کار مطلقاً تجربی در زمینهٔ رفتار ملی، نقطهٔ عزیمتی ناگزیر است. تلاش برای گریز از این معضل علمی فقط به فقدان آگاهی از فرض‌های اولیهٔ خود فرد یا ناکامی در عیان کردن‌شان منتهی می‌شود. خـود واژه‌هایی که مورد استفاده قرار می‌گیرند ـ صیانت نفس، تهاجم، امپریالیسم و نفع ملی ـ دارای بار عاطفی احساسی، داوری‌های اخلاقی و تصورات پیشاعلمی هستند. اگـر بـه خاطر این برداشت ضمنی نبود که هر گونه حفظ وضع مـوجود (*status quo*) از نـظر اخلاقی بر توسل به خشونت در سطح بین‌المللی مرجح است، شاید هرگز هیچ گـونه

پژوهشی در این باره صورت نمی‌گرفت که چگونه می‌شود جنگ «تهاجمی» را غیرقانونی و ممنوع اعلام کرد. اگر برای وجود ملت‌های مستقل ارزشی بسیار قائل نبودیم، شاید بی‌معنا بود که بگوییم یا فرض کنیم که ملت‌ها باید به دنبال قدرتی باشند در حد کافی برای بقای‌شان. جمع‌بندی هر توقعی در مورد رفتار ملت‌ها به ناگزیر یا تحت تأثیر حدس لاک است با این فکر که «عقل و وجدان آرام» راهنمای رفتار اغلب افراد است، یا تحت تأثیر حدس بدبینانهٔ هابز که از نظر او فکر و ذکر بشر ترس و آز بود. در حالی که فرد بدبین به احتمال زیاد انتظار دارد که صلح و آرامش فقط در صورتی تأمین شود که بر توازن بین قدرت ملت‌ها نظارت کنند، فرد خوشبین فقط زمانی از جنگ می‌هراسد که کشورهایی با حالت تهاجمی استثنایی با سلطه و همبستگی اکثریت کشورهای دوستدار صلح رو به رو نشوند. به این معنا، تمام پژوهشگران رشتهٔ روابط بین‌الملل، آگاهانه یا ناآگاهانه، به مکتب‌های اندیشهٔ معتقد به اصول اخلاقی یا فلسفی تعلق دارند.

اگر چنین باشد، ارزش دارد به آرای هنجارگذار و نظری اندیشمندان بزرگ گذشته بیش از بینش‌های به روشنی اثرگذارشان بر واقعیت‌ها و قوانینی که رفتار کنونی کشورها را توضیح می‌دهند، توجه کنیم. در اینجا با گنجینه‌ای از جمع‌بندی‌ها و داوری‌ها دربارهٔ اغلب مسائل مربوط به گزینهٔ اخلاقی و دوراندیشی رو به رو هستیم که اندیشمندان و اهل فن را در عصر ما به ستوه آورده‌اند. امروز هنوز بحثی داغ دربارهٔ ارزش آنچه برک به ترتیب نفع عمومی بشر و نفع خصوصی هر ملت می‌نامید، مطرح است، و همین‌طور دربارهٔ مرزی که باید بین مقاومت در برابر خواسته‌های، موجه و ناموجه، دیگران قائل شویم. این نشانهٔ جستجوی معیارها، اعم از عقلانی یا اخلاقی، است که به یاری آنها باید دربارهٔ خط مشی ـ خود یا دیگران ـ داوری کنیم و این معیارها باید ما را در تصمیم‌گیری راهنمایی کنند.

هر چند مایهٔ تأسف است که داوری‌های ارزشی در گذشته، مانند زمان حال، اغلب

همراه با ادعاهایی در مورد واقعیت ارائه شده‌اند که گویی هیچ گونه تفاوت اساسی بین آن داوری‌ها و واقعیت وجود نداشته است، نظریه‌پردازان هیچ شکی باقی نگذاشتند که اغلب اوقات در پی راهنمایی دولتمردان و کشورها در زمینهٔ انتخاب هدف‌ها و روش‌هاشان بوده‌اند و این را در نظر داشته‌اند که ارزش‌های مطلوب را به حداکثر و قربانی کردن آن ارزش‌ها را به حداقل برسانند. اگر معنای این کار پرداختن به موضوع ارزش‌ها در حدی گسترده بود، مثل بحث‌های مربوط به عدالت، سنجیدن ارزش‌ها با یکدیگر، و طرح کردن آنها از دیدگاهی آگاهانه و دقیق، کاری است که هیچ گونه علم مربوط به خط مشی، اگر امید به سودمندی آن داشته باشیم، نمی‌تواند از آن بپرهیزد.

پس در حالی که دانش‌پژوه رشتهٔ سیاست بین‌المللی کاملاً حق دارد شکافی را که بین او و نظریهٔ سیاسی فاصله انداخته است، پر کند، با توجه به این که پیوند مجدد سیاست بین‌المللی و نظریهٔ سیاسی نیاز به موافقت هر دو طرف دارد، این پرسش به جا می‌ماند که آیا استادان معاصر نظریه یا تاریخ آموزه‌ها دلایلی به همان اندازه قابل قبول برای شکستن سکوت در مورد موضوع‌های سیاسی فراتر از مرزهای ملی ندارند؟

شاید بی‌توجهی نظریه‌پردازان سیاسی نسبت به هر چیزی جز حکومت و سیاست داخلی از سه عامل سرچشمه می‌گیرد: نخست تأثیر پایدار آنچه تا همین اواخر می‌شد آن را حالت استراتژیک ناشی از جزیره‌ای بودن جزایر بریتانیا و قارهٔ امریکا نامید؛ دومی تضاد خیره‌کننده‌ای است که در هر دو کشور بین عرصهٔ داخلی و خارجی سیاست وجود دارد؛ سوم تفاوت بین میزان فرصت‌های مناسب اخلاقی است که در حوزه‌های داخلی و خارجی فعالیت سیاسی فراهم می‌آید.

تا وقتی امنیت نسبی ناشی از جزیره‌ای بودن بریتانیای کبیر و ایالات متحدهٔ امریکا ادامه می‌یافت ـ یا گمان می‌رفت وجود دارد ـ ممکن بود توسعهٔ نهادها در داخل را چیزی به کلی جدا و مستقل از رخدادهایی بپنداریم که بیرون از مرزهای کشور رخ می‌دهند. وقتی که به جای حالت انزوا حالت نزدیکی از ویژگی‌های مناسبات بین کشورها بود، مثل

مورد کشورهای اروپای قاره‌ای، به سختی می‌توانستیم امور داخلی را جز در حالت وابستگی متقابل با امور خارجی تصور کنیم. در واقع تأکید اصلی بر به اصطلاح برتری سیاست خارجی بود. نظریه‌پردازان سیاسی هوادار انزواگرایی درست برعکس این نگرش می‌توانستند تمرکز بر سیاست داخلی را برگزینند، و مسائل ناخوشایند سیاست قدرت و آنارشی بین‌المللی را نادیده بگیرند یا در کف پرعطوفت دیگران قرار دهند. اکنون که امنیت ناشی از جزیره‌ای بودن از میان رفته است، این توجیه برای دوری‌گزینی از مسائل خارجی هم نابود شده است.

دومین عامل هم پدیده‌ای است خاص بریتانیا، ایالات متحدهٔ امریکا، و در این مورد، شماری از دموکراسی‌های اروپای غربی. در این کشورها شرایط داخلی سیاسی در تضادی خیره‌کننده با شرایطی قرار دارند که در روابط خارجی با آنها رو به رو هستند: ویژگی‌های شرایط داخلی عبارت‌اند از نظم، برقراری قانون و صلح که از وفاق ملی در مورد اصول سرچشمه می‌گیرند، و اینها به قدری چشمگیرند که برخی معتقدند زورگویی در عمل دیگر نقشی در سیاست داخلی بازی نمی‌کند؛ ولی روابط خارجی همچنان سرشار از ستیزه‌های تلخ، خشونت، و کاربرد شیوه‌های مورد نظر ماکیاولّی هستند. بدیهی است، مردمی که کشورهاشان صحنهٔ دائمی انقلاب و خشونت داخلی است یا از ارعاب خشونت‌آمیز حکومتی ستمگر در رنج هستند، به هیچ روی چنین تضادی را تجربه نمی‌کنند؛ از نظر آنان «جامعهٔ مدنی» یا «نظم زیر لوای حکومت»، اگر اصولاً قابل تجربه باشد، دارای اغلب خصوصیت‌های نکوهیده‌ای است که ما به آنارشی بین‌المللی نسبت می‌دهیم. هر چه تضاد بین عرصه‌های داخلی و بین‌المللی شدیدتر باشد، تمایل به برخورد جداگانه با این دو حوزهٔ فعالیت سیاسی و نادیده گرفتن خصوصیات مشترک آنها بیشتر می‌شود. این نشانهٔ خوشایندی نیست که اغلب آنچه در این قرن در حال رخ دادن بوده است با جدایی مستمر این دو حوزه سر ستیز دارد. زیرا تفاوت بین آن دو حتی به چشم ناظر کشورهای برخوردار از نظم کاهش یافته است، نه به

این خاطر که عرصهٔ بین‌المللی خصوصیت‌هایی خیره‌کننده از نظر برقراری قانون و نظم زیر فرمان حکومت پیدا کرده است بلکه به این خاطر که سرکوب و شکنجه و همین‌طور مبارزهٔ انقلابی به وضع رایج در مناطق بیشتری از جهان بدل شده است. به این ترتیب حکومت دیگر نوشدارویی برای تمام شرارت‌های ناشی از شیوهٔ کار یا خشونت ماکیاولّی‌واری به نظر نمی‌رسد که امور داخلی را در تضاد شدید و بی چون و چرا با آنارشی بین‌المللی قرار می‌دهد. تلاش برای کاهش این تضاد، البته از سوی طرف مخالف، مبنی بر این تجربه بوده است که فقدان حکومتی فراملی، برای مثال در مورد کشورهای همسود بریتانیا، مانع از تعاون نزدیک و دوستانه در محدودهٔ این همکاری «آنارشیستی» نشده است. بنابراین به ظاهر دو قطب پیوستار سیاسی، اعم از جامعهٔ مدنی و آنارشی بین‌المللی یا سیاست قدرت، در واقعیت آن قدر که گاهی به نظر می‌رسیده از هم فاصله ندارند، و از این نکته چنین بر می‌آید که نظریهٔ جامعی در مورد علم سیاست، که هم شامل امور سیاسی باشد و هم شامل امور داخلی، کاملاً منطقی است.

این نکته به سومین عامل منجر می‌شود که ارتباط نزدیکی با عامل پیشین دارد: تفاوت در «فرصت مناسب اخلاقی[1]». در روزگار مدرن انگلستان و ایالات متحدهٔ امریکا، همراه با چند کشور غربی، ترتیبی دادند که از قدرت کنترل بی چون و چرای داخلی برای پیشرفت تدریجی نهادهای قانونی حکومت و آزادی مدنی به بهترین وجه استفاده کنند. این وضع در طول همان چهار سده‌ای پیش آمد که خود وجود حاکمیت ملی در خارج باعث بروز نظامی چنددولتی به همراه تمام منازعه‌ها، ستیزه‌ها و جنگ‌هایی شد که مستلزم آن گونه نظام است. بنابراین، از نظر فیلسوفان سیاسی و معتقد به اصول اخلاقی، عرصهٔ داخلی با فرصتی مناسب که برای ارتقای زندگی مطلوب تحت لوای حکومت مدنی داشت به همان اندازه دلگرم کننده بود که عرصهٔ خارجی دلسرد

---

1- moral opportunity

کننده بود. جای حیرت چندانی نیست که استادان نظریهٔ سیاسی، سرانجام، بیشتر به شیوه‌هایی علاقمند شده‌اند که به نظریه‌پردازان گذشته برای حل مسائل حکومت در داخل کمک کرده‌اند تا به آن چیزهایی که آنها ناگزیر بودند دربارهٔ سیاست قدرت تاحدودی عقیم و بی‌رونق نظام چنددولتی بگویند. هر قدر توجه آنها به علم سیاست هنجارگذارتر بود، انگیزهٔ بیشتری داشتند تا حواس‌شان را بر رشته‌ای متمرکز کنند که در آن کنترل فرمانروا قدرت و فرصت زیادی را در اختیار هر ملت و حکومت، به طور جداگانه، می‌گذاشت تا سرنوشت خود را بر طبق موازین اخلاقی خویش هدایت کنند. بی‌تردید تفاوتی هست بین فرصت مناسب اخلاقی قلمرویی که در آن هر ملت تسلیم اقدامات دیگر کشورها است و قلمرویی که در آن سیر رخدادها اغلب در نتیجهٔ تصمیم‌گیری خود آن ملت شکل می‌گیرد. اگر در بررسی این دو قلمرو امکان تفکیک قائل شدن کمتری وجود داشته باشد، تغییر باید ناشی از درک روزافزون این نکته باشد که، بعد از تمام این حرف‌ها، ذهن و ارادهٔ واحد ملت حتی در داخل بیشتر حالتی تخیلی دارد تا واقعی و این که جای فرصت مناسب اخلاقی آن قدرها هم در سیاست خارجی خالی نیست که برخی از کمال‌طلبان بی‌حوصلهٔ عصرما، تحت تأثیر رخدادهای هولناک دو جنگ جهانی، فکر می‌کنند.

پس اگر ـ همان گونه که فیلسوفان سیاسی و معتقد به اصول اخلاقی گذشته عادت داشتند ـ در انتظار آمادگی روزافزونی برای برقراری مناسبات نزدیک بین روابط بین‌الملل و نظریهٔ سیاسی باشیم، سؤال این است که آیا کار دانش‌پژوه روابط بین‌الملل آگاه به این نیاز درست است که حواسش را نخست به اندیشهٔ سیاسی افرادی متمرکز می‌کند که دارای پیشینهٔ خاص ملی و مربوط به دورهٔ تاریخی خاص هستند؟

نظریهٔ مربوط به سیاست خارجی ابداع عصر مدرن نیست. به دلایلی بدیهی هر گاه بیش از یک واحد سیاسی حاکم عرصهٔ سیاست را اشغال می‌کرد، این مبحث به موضوع به شدت مورد توجه بدل می‌شد، و از این رهگذر باعث بروز مناسباتی بین واحدهای

سیاسی و سیاست‌های خارجی می‌شد که به روشنی با امور داخلی موجود در محدودهٔ این واحدها تفاوت داشتند. هر چند این وضع همیشه وجود نداشته است. در دوران امپراتوری روم و وقتی که آن امپراتوری از شر تمام رقبای جدی خود خلاص شد، موقعیت ناچیزی برای اندیشهٔ نظری دربارهٔ سیاست خارجی وجود داشت. هیچ‌گونه نظریهٔ قرون وسطایی دربارهٔ موضوع روابط بین‌الملل به طور خاص وجود ندارد، زیرا زیر عنوان آنچه نظریهٔ مربوط به جامعهٔ جهانی نامیده می‌شد، تصوری که از فعالیت سیاسی در محدودهٔ قلمرو مسیحی اروپایی وجود داشت بر اساس دوگانگی بین سیاست داخلی و خارجی نبود؛ بنا بر نظریه، انتظار می‌رفت مناسبات بین پاپ و امپراتور و همین‌طور شاهان فئودال از همان مقررات و موازین اخلاقی حاکم بر مناسبات بین شاهان و لردهای فئودال تابع آنان، یا از مقررات حاکم بر مناسبات بین شاهان و رعایای آنان پیروی کنند. در واقع اگر طرز رفتار، اغلب به شدت، از این موازین منحرف می‌شد، این حالت به همان اندازه در روابط داخلی پیش می‌آمد که در روابط خارجی.

معنای تمام این حرف‌ها این است که آن دسته از نظریه‌پردازان سیاسی که در دوره‌های حاکمیت‌های متعدد مطالبی می‌نوشتند، اگر نه منحصراً دست کم اغلب، به مطالعهٔ روابط بین‌الملل توجه داشتند؛ و در میان آنان الزاماً کسانی در ارجحیت هستند که از عصر ماکیاولّی و مور به بررسی رفتار واحدهای سیاسی از بسیاری جهات شبیه به دولت ـ ملت‌های عصر ما می‌پرداختند.

البته این وضع مانع از امکان این نیست که در دوره‌ای بعد از این دوره باریک‌بینی‌ها و مشاهدات اندیشمندانی قرون وسطایی مانند آوگوستین قدیس، توماس آکویناس، یا دانته بار دیگر به سیاست جهانی ارتباط پیدا کند. حتی امروز هم چندان عجیب نیست اگر تغییرات اخیر در عرصهٔ بین‌المللی را به نوعی «نوقرون وسطایی» بنامیم. شاید به نظر رسد که این روند به سوی پیچیدگی‌هایی پیش می‌رود که مرزهای مجزا کنندهٔ سیاست داخلی و خارجی را محو می‌کند. بار دیگر با وفاداری‌های دوگانه و قلمروهای متداخل

قدرت رو به رو هستیم ـکمونیسم بین‌الملل در مقابل دولت ـ ملت، دلبستگی فراملی در برابر ملی‌گرایی ـ و همین طور با جنگ‌هایی مانند جنگ کره و جنوب شرقی آسیا که همزمان هم خصوصیت جنگ بین‌المللی را دارند و هم خصوصیت جنگ داخلی را. ولی با وجود این پیشرفت‌های جدید، که شایان توجه نظری و همین طور عملی هستند، مسائل سنتی مربوط به مناسبات میان دولت‌ها و میان فرمانروایان، که طی چهار دههٔ گذشته رایج بوده‌اند، هر بار که مناسبات ورای مرزهای ملی مطرح می‌شوند، هم‌چنان کانون توجه عرصهٔ سیاسی هستند. از این نکته نتیجه می‌گیریم که نظریه‌هایی که به مناسبات میان کشورها می‌پردازند در عصر حاضر بسیار بجا هستند.

اگر تغییری شدید در دوران اخیر رخ داده باشد، این تغییر به شکلی نبوده است که دورهٔ جدید سیاست قدرت میان کشورها را، آن گونه که بسیاری امیدوار بودند، به سرانجامی رسانده باشد؛ این تغییر تنها «عصر اروپایی» این گونه سیاست‌ها را به پایان رسانده است. ویژگی روابط بین‌الملل منقلب نشده است، به گونه‌ای که اندیشهٔ قدیمی مربوط به این روابط را منسوخ کند. ورود ایالات متحدهٔ امریکا و دیگر کشورهای غیراروپایی به عنوان بازیگر به گروه قدرت‌های هدایت کنندهٔ دنیا فقط باعث شده است که نظریهٔ گذشتهٔ سیاست بین‌المللی مستقیماً به ایالات متحدهٔ امریکا ارتباط پیدا کند، همان گونه که از همان ابتدا در مورد کشورهای اروپایی که در اصل مخاطب ایالات متحدهٔ امریکا بودند صدق می‌کرد. تامس مور در زمانی می‌نوشت که، در پی کشف امریکا، قدرت‌های بزرگ اروپا آغاز به پیمودن مسیر سلطهٔ جهانی کرده بودند؛ وودرو ویلسون[1] در پایان جنگ جهانی اول و زمانی سخن می‌گفت که، تا حدودی به دلیل او، رهبری امریکا در امور دنیا برای نخستین بار عنوان می‌شد. از آن زمان به بعد، هر گونه نظریهٔ روابط بین‌الملل، هر چند با مجموعه‌ای از مسائل مشابه سر و کار داشت، باید به نظام جهانی چند کشوری که جانشین سلف اروپایی‌اش بود، توجه می‌کرد.

---

1- Woodrow Wilson

بنابراین، در حالی که با عقل جور در می‌آید که در وهلهٔ نخست بینش کسانی را مد نظر قرار دهیم که آن قدر زنده مانده‌اند تا شاهد مؤثر واقع شدن این نظام چند کشوری مدرن باشند، این مسأله باقی است که آیا اندیشمندان انگلیسی و امریکایی شایان توجهی خاص هستند یا نه. بدیهی است که بحث نظری سیاست بین‌المللی ملک طلق ملت‌های انگلیسی زبان نبوده است. در واقع، در مسائل مربوط به روابط بین‌الملل آثار نویسندگانی از اروپای قاره‌ای مانند ماکیاولّی، گروسیوس، اسپینوزا و کانت، مورد توجه بسیار بیشتری از معاصران آنگلوساکسون‌شان قرار گرفته‌اند. ولی سکوتی که در مورد گروه اخیر حکمفرماست دلیل خوبی براای توجه خاص به آنان است.

دلایلی هنوز متقاعد کننده‌تر برای توجه به اندیشمندان انگلیسی و امریکایی وجود دارند. اگر بتوانیم نشان دهیم که پاسخ آن اندیشمندان به مسائل دشواری که نظام چندکشوری مطرح می‌کند با پاسخ اندیشمندان اروپای قاره‌ای تفاوت دارد، معرفت به دیدگاه‌های آنان دست کم در خدمت دو هدف مهم است: باید به توضیح برخی از ویژگی‌های غریب رویکرد انگلیسی و امریکایی به امور دنیا کمک کند، رویکردهایی که اغلب ناظر خارجی را گیج می‌کنند و او را یا به ستایش فضیلت‌های خاص سیاست انگلوساکسون می‌کشانند یا به محکوم کردن حرف‌های از نظر او در لفافه و ریاکارانه‌شان؛ آن معرفت همچنین باید به ارتقای درک انتقادی از خود در دنیای انگلیسی زبان کمک کند، انتقادی که برای آگاهی بیشتر از پیش‌فرض‌های اخلاقی آن دنیا و از عادت‌های سنتی و ریشه‌دار مربوط به اندیشه مهم است که به ناگزیر در رشته‌ای که احساسات و داوری ارزشی نقشی مهم بازی می‌کنند، بر رفتار اثر می‌گذارد. اینها دلایل اصلی در این مورد هستند که چرا در اینجا تلاشی برای توجه خاص به سنت اندیشهٔ انگلیسی ـ امریکایی شده است. باید این را هم بیفزاییم که پژوهش‌های معاصر در رشتهٔ روابط بین‌الملل با احترام گذاشتن به نیاکان فکری اثرگذار باید از نظر ژرفای فلسفی، دیدگاه تاریخی و احترام فرهنگی هم سودی حاصل کنند.

اگر امنیت ناشی از جزیره‌ای بودن، دست کم تا حدودی، مسئول جدایی نظریهٔ سیاسی و روابط بین‌المللی بوده است، تازه تأثیر مهم‌تر دیگری هم داشته است، که این یکی بر جوهر خود نظریه اثر گذاشته است. شاید تقسیم کردن تمام نظریه‌پردازان انگلیسی ـ امریکایی از یک سو و نظریه‌پردازان اروپای قاره‌ای از سوی دیگر، به دو گروه کلی و مجزا، و به گونه‌ای که گویی در هر گروه توافق برقرار است، خطرناک باشد. در اغلب موارد چنین نیست. ولی از یک جنبهٔ بسیار مهم شاید مجاز باشد که در بارهٔ این دو گروه این گونه دست به تعمیم بزنیم، حتی به بهای بی‌عدالتی در حق استثناها.

این که عنوان کنیم تمام اندیشهٔ اروپای قاره‌ای در مورد مسائل مربوط به سیاست بین‌المللی ماکیاوِلّی‌وار بوده است به شدت گمراه کننده است؛ مخالفت‌های پرشور با دیدگاه‌های بیان شده در کتاب **شهریار** ماکیاوِلّی در طول قرن‌ها پس از انتشار آن کتاب با صدای رسا اعلام شد. فریدریش ماینکه[1] در کتابش دربارهٔ مصلحت دولت (staatsräson) شرحی عالی از مناظرهٔ هواداران ماکیاوِلّی و مخالفان وی در اروپای قاره‌ای ارائه داده است. ولی بحث او دربارهٔ اندیشهٔ اروپای قاره‌ای در مورد سیاست خارجی این عقیده را توجیه می‌کند که نظریهٔ متعلق به اروپای قاره‌ای فکر «ضرورت دولت» را کانون توجه خویش قرار داده است، که هستهٔ اصلی استدلال ماکیاوِلّی بود. از دید فیلسوفان سیاسی قارهٔ اروپا، مسألهٔ اصلی ناشی از شرایط حاکمیت متعدد یا چندگانه عبارت بود از ستیزه‌ای عمیق بین موازین اخلاقی و مصلحت دولت (*raison d'etat*). این نکته با تجربهٔ مشترک تمام کشورهای اروپای قاره‌ای مطابقت داشت که با قرار گرفتن موجودیت ملی‌شان در برابر تهدیدهای دائمی خارجی اعتقاد پیدا می‌کردند که در معرض نفوذ تحمیلی نیروهایی ورای کنترل خود قرار گرفته‌اند. از نظر آنها مسألهٔ اصلی این بود که آیا دولتمردان و ملت‌ها از نظر اخلاقی متعهدند که مقاومت در برابر این خواسته‌های «تحمیلی» ناشی از مصلحت دولت را تحمل کنند؟ در حالی که همگی،

---

1- Friedrich Meinecke

خواه به دلیل اعتقاد به سرنوشت و خواه از روی بدبینی، آماده نبودند از تسلیم مطلق هواداری کنند، همواره نوعی احساس وجود داشت که ملت‌ها عروسک‌هایی هستند در دستان نیروهایی شیطانی، با آزادی عمل ناچیز ـ البته اگر اصولاً آزادی عملی وجود داشت ـ برای نجات ارزش‌های اخلاقی از دریای جبر و ضرورت مصیبت‌بار.

اندیشه و همین‌طور تجربهٔ انگلیسی و امریکایی راهی متفاوت را پیمود. حتی مفهوم‌های ضرورت دولت و مصلحت دولت برای فیلسوفان سیاسی دنیای انگلیسی زبان بیگانه ماند. در حالی که فیلسوفان اروپای قاره‌ای دربارهٔ معضل دولتمردان اظهار نظر می‌کردند که با خواسته‌های آشتی‌ناپذیر ضرورت و رعایت موازین اخلاقی روبرو بودند، اندیشمندان انگلیسی و امریکایی، به نوبهٔ خود، درگیر بحثی دربارهٔ بهترین راه استفاده از اصول اخلاقی پذیرفته شده در رشتهٔ سیاست خارجی بودند. در اینجا تصور بر این بود که دولتمردان و ملت‌ها در زمینهٔ انتخاب مسیر درست برای هدایت سیاست خارجی هم مانند سیاست داخلی از آزادی عمل قابل توجهی برخوردار بودند. اگر در مورد همخوانی خدمت کردن به نفع ملی از یک سو با پرهیز از شر از سوی دیگر تردیدی وجود داشت، اعتقاد بر این بود که بی‌شک جایی هم برای تصمیم‌گیری در مورد هدف‌های نیکو و پیگیری آنها با کمترین شر مربوط به روش‌های موجود باقی است.

پس این فلسفهٔ اختیار که ناگزیر باید اخلاقی می‌بود، در برابر فلسفهٔ جبر قرار داشت، و اعتقاد بر این بود که در این فلسفه نیروهای فراتر از کنترل اخلاقی حکمفرما هستند. اختیار مستلزم آزادی در تصمیم‌گیری در این باره است که کدام هدف‌ها را دنبال کنیم و از کدام امکانات با توجه به خواسته‌ها و اعتقادات‌مان بهره گیریم. پیروی نکردن از دستورات ناشی از اعتقادات اخلاقی، به شرط داوری اخلاقی، به احساس گناه بدل می‌شود. به این ترتیب از زمان تامس مور تا عصر وودرو ویلسون مباحث تکراری مورد بحث و توجه موضوع‌هایی بودند نظیر حق دفاع مشروع و حد و حدود آن، حق و وظیفهٔ مداخله کردن یا مداخله نکردن در امور دیگران، یا میزان قابل توجیه بودن فرمانروایی

استعماری و کشورگشایی در شرایط خاص.

در حالی که فلسفهٔ جبر به این گرایش پیدا می‌کند که به تسلیم، بی‌مسئولیتی یا حتی ستایش موازین خلاف اخلاق منجر شود، فلسفهٔ اختیار به رعایت بیش از حد موازین اخلاقی و بر حق پنداشتن خود متمایل می‌شود، گویی آزادی عمل برای انتخاب بی‌نهایت و در همهٔ موارد به یک اندازه است. آنچه اغلب نظریه‌پردازان انگلستان و امریکا را از دام‌های این گونه افراط نجات داد دقتی بود که آنان در تعریف محدودیت‌های نیاز به صیانت ملی ـ یا آن گونه که ممکن بود آن را وظیفهٔ دفاع از خود نام نهند ـ نشان می‌دادند. به ملت‌ها توصیه نمی‌شد که خودشان را در محراب انسانیت یا آزادی بشر قربانی کنند و نه این که نفع عمومی را فراتر از نفع ملی صیانت از خود قرار دهند. هیچ گرایشی به فراموش کردن قواعد دوراندیشی به نفع قواعد اخلاقی وجود نداشت، و دوراندیشی به آدمیان آموخت که از عقل سلیم و داوری خردمندانه در جریان تصمیم‌گیری در این زمینه استفاده کنند که در چه مواردی شایسته است وظیفهٔ دفاع از خود را بر دیگر وظیفه‌ها مقدم بشمارند. دوراندیشی همچنین به معنای حسن استفاده از امکاناتی است که در اختیارمان است و این که حتی در تلاش برای دستیابی به آرمان‌های خوب پا را از این امکانات فراتر نگذاریم.

در این استدلال جایی برای ریاکاری وجود داشت. اگر در محدوده‌ای که توجه دوراندیشانه به صیانت از خود تعیین می‌کند، جایی برای گزینش اخلاقی وجود داشته باشد، وسوسه می‌شویم که تقریباً هر اقدام احتمالی به ظاهر نکوهیدهٔ کشور خودمان در امور خارجی را به عنوان امکانی برای حفظ خود تعبیر و به این شیوه توجیه کنیم. افزون بر این، اگر برای آن که هر گونه توسل به خشونت از نظر اخلاقی مورد تحسین قرار گیرد، لازم باشد که مطلقاً مربوط به دفاع از خود به شمار آید، انگیزهٔ زیادی وجود دارد که وقتی دیگران از زور استفاده می‌کنند آنان را به تجاوز شریرانه متهم کنیم، در حالی که اقدامات خودمان را در این زمینه صرفاً تدافعی می‌نامیم. در هر حال، به طور کلی،

فیلسوفان اخلاقی مورد نظر در اینجا، به جای آن که موضع مدافعان ملت خودشان را بگیرند، نقش شایان تحسین وجدان این ملت را به عهده گرفتند که به دولتمردان اوامر عدالت و عقل را یادآوری می‌کند.

همچنین، نظریه‌پردازان انگلیسی و امریکایی از آزادی انتخاب استثنایی ناشی از جزیره‌ای بودن کشورشان غافل نبودند. مدت‌ها پیش از آن که هر گونه علم ژئوپولیتیک به وجود آید، مور، بولینگ‌بروک[۱]، جفرسون[۲] و دیگران امتیازاتی را ستودند که به دلیل موقعیت جزیره‌ای بودن نصیب کشورشان شده بود. آنان اظهار می‌کردند که این امتیاز در آزادی دور ماندن از بسیاری از ستیزه‌های بین‌المللی بدون قربانی کردن امنیت ملی نهفته بود، و به این ترتیب در شانس آلوده نکردن دست خود به بسیاری از تغییر و تحولات نفرت‌انگیزتر سیاست قدرت که دیگران درگیر آن بودند.

شاید تردیدهایی در این زمینه وجود داشته باشد که آیا می‌شود گفت تمام اندیشمندان انگلیسی و امریکایی که در این چهار سده کار می‌کردند ـ دوره‌ای که تقریباً شامل آغاز سدهٔ شانزدهم و بخش اولیهٔ قرن بیستم است ـ به آن مکتب اندیشه‌ای تعلق داشتند که در اینجا آن را انگلیسی امریکایی نامیدیم؟ در مورد کسانی مانند لاک، گادوین، جفرسون و ویلسون تردید چندانی جایز نیست. آنها در مورد هدایت سیاست خارجی فقط ملت‌ها را به استفاده از این **قانون طلایی**[۳] تشویق نمی‌کردند که با سیاست میانه‌رو و مصلحت‌اندیشانهٔ صیانت از خود تا سر حد ممکن همخوانی داشت؛ آنها مطمئن بودند که این راه صلح و سعادت بشری است. ولی در مورد مردانی چون هابز، بیکن[۴]، بولینگ‌بروک، همیلتون یا ماهان[۵] که اغلب دارای خصوصیت محافظه‌کاری، واقع‌گرایی و بدبینی بودند، چه می‌شود گفت؟ از بسیاری جهات می‌شود آنها را

---

1- Bolingbroke
2- Thomas Jefferson
۳- Golden Rule، قانونی دربارهٔ رفتار اخلاقی که اشاره به حکمی در انجیل متی (۷:۱۲) دارد که می‌گوید «در همهٔ موارد با دیگران همان گونه رفتار کن که انتظار داری با تو رفتار کنند.»
4- Francis Bacon
5- Alfred Mahan

نزدیک‌تر به ماکیاولّی بدانیم تا به اخلاق‌گرایان کشورهای خودشان، و کسانی که تحت تأثیر دیدگاه‌های معاصران برخاسته از اروپای قاره‌ای خودشان بودند. بیکن از جنگ‌ها سخن می‌گفت ـ هر چند از جنگ‌های عادلانه و شرافتمندانه ـ و جنگ‌ها را «کار واقعی پادشاهی‌ها یا شهریاری‌ها» می‌دانست؛ هابز ملت‌ها را «در مقام گلادیاتورهایی به شمار می‌آورد که علیه هم می‌جنگند.» از نظر بولینگ‌بروک عشق به خود اصل تعیین کننده در روابط بین‌المللی است؛ و همیلتون اعلام می‌دارد که برقراری هماهنگی بین «شهریاری‌های بی‌ارتباط با هم» ناممکن است. این افراد به نتیجه‌گیری‌هایی می‌رسند که خوشایند کسانی نیست که از ملت‌های «خوب» انتظار دارند به موقع استفاده از زور را از سیاست بین‌المللی حذف کنند جز در مواردی که ممکن است جلوگیری از اقدامات بر هم زنندگان تبهکار و استثنایی صلح بین‌المللی و مجازات آنان لازم باشد.

حتی در میان این نمایندگان هواداری از آنچه اکنون اغلب به آن به عنوان مکتب اندیشهٔ سیاست قدرت اشاره می‌کنند، می‌بینیم که بیکن اظهار می‌دارد که او «هرگز امور سیاسی را در برابر امور اخلاقی» قرار نمی‌دهد، هابز معتقد است که وضع طبیعی وقتی در مورد کشورهای دارای حاکمیت به کار می‌رود میانه‌روی در جنگ و خویشتن‌داری را مجاز می‌داند، بولینگ‌بروک با تصرف قلمرو [دیگران] مخالف است، و همیلتون با لاک موافق است که حتی در وضع طبیعی «قوانین اخلاقی قابل تشخیص به یاری عقل حکمفرماست» و هوادار سیاستی خارجی متکی بر میانه‌روی و هشیاری منحصراً در خدمت صیانت از خود است. شایسته است از هیوم به عنوان نمایندهٔ میانه‌رو نام ببریم. او معتقد است که «تعهد نسبت به عدالت در میان افراد شدیدتر از ملت‌ها است» پس معیار اخلاقی دوگانه‌ای را، یکی برای افراد و دیگری برای ملت‌ها، پیشنهاد می‌کند؛ ولی جای هیچ شکی باقی نمی‌گذارد که حمایت وی، برای مثال، از موازنهٔ قوا، بر اساس ملاحظات اخلاقی به عنوان عرضه‌کنندهٔ بهترین شانس برای «اعتدال و حفظ آزادی‌های نوع بشر» است.

پس بدبین‌ها و خوشبین‌ها، واقع‌گرایان و آرمان‌گرایان، بر جنبه‌های اخلاقی حق گزینش و اختیار سیاسی تأکید می‌کنند. در حالی که همهٔ آنها حق ملی دفاع از خود را مسلم می‌دانند، هرگز عنوان نکرده‌اند که رقابت برای قدرت، منازعه، ستیزه، یا جنگ را می‌توانیم نشانه‌هایی برای سلامت یا قهرمانی ملی بدانیم. اگر ذره‌ای آگاهی از معضل اخلاقی برخاسته از خواسته‌های متعارض در مورد صیانت از خود از یک سو و گردن نهادن به اصل اخلاقی از سوی دیگر وجود داشته باشد، این معضل بدون هیچ‌گونه فشار ظاهری بر وجدان و با توجه به مورد مشابهی حل می‌شود که فرد وقتی با اعمال زور علیه حمله خارجی از خود دفاع می‌کند، کارش از نظر اخلاقی قابل توجیه است. این قیاس ضعیف‌ترین نقطهٔ این استدلال است. این استدلال توجه ندارد که ادعاهایی که ملت‌ها بر آنها برچسب دفاع از خود می‌زنند تا چه حد دامنه‌دارتر و دلبخواه‌تر از ادعاهای مشابه افراد هستند. تأکید بر میانه‌روی و خویشتنداری نشانهٔ قدری آگاهی از این اشکال اخلاقی است.

افزون بر این، از نظر این دو کشور «جزیره‌ای» حمله و تجاوز خارجی اغلب اوقات پیشامدهایی نامحتمل بودند، به گونه‌ای که صیانت از خود، به معنای دقیق کلمه، برای آزادی عملی که آنان در زمینهٔ دیگر هدف‌های سیاسی از آن برخوردار بودند، به ندرت محدودیت‌هایی قائل می‌شد. برای مثال در مسائل مربوط به توسعه‌طلبی استعماری یا گسترش ایدئولوژی‌ها از راه مداخله ـ اغلب حتی از راه تلاش‌هایی برای اثر گذاشتن بر نتیجهٔ جنگ‌های ملت‌های دیگر ـ آزادی زیادی برای گزینش راهی وجود داشت که با مقیاس ارزش‌های فرد از همه بیشتر سازگار به نظر می‌رسید. در اینجا دروازه به منظور خودکاوی و همین‌طور برای اعمال داوری خردمندانه چارتاق باز بود. نظریهٔ سیاسی در سنت فکری انگلیسی ـ امریکایی سرشار از این گونه خودکاوی‌ها بود، هر چند برخورداری از امنیت ملی نسبی و اعتمادی ابدی به عقلانیت و عقل سلیم قسمت اعظم زهر آن را می‌گرفت.

شاید بتوانیم اظهار کنیم که اندیشه‌هایی که این فیلسوفان به حکومت‌هاشان عرضه می‌داشتند هر قدر والا و هر قدر تحسین‌برانگیز بودند، اغلب‌شان تضادی شدید با آن چیزی داشتند که ماکیاولّی در قالب اندرز به شهریار مورد نظرش تقدیم می‌کرد، شاید خود این فیلسوفان در مورد شانس شنیده شدن این اندرزها یا دربارهٔ انگیزه‌هایی واقعی که دولتمردان کشورهاشان را در عمل هدایت می‌کردند، در اشتباه بودند. تامس مور در همان آغاز عصر مدرن با این مسأله رو به رو شد و به نظر می‌رسد که به این نتیجه رسید که در حالی که نمی‌شود فرمانروایان را با اندرزهای مربوط به کمال مطلوب تحت تأثیر قرار داد، نصیحت «غیرمستقیم» فیلسوفان شاید آنان را ترغیب کند که راه کمتر شرارت‌بار را برگزینند. جانشینانان وی، دست کم کسانی که از میان آنان از همه واقع‌گراتر بودند، شاید بخوبی تحت تأثیر این دیدگاه قرار گرفته باشند. سرانجام، اغلب آنان اگر در دوره‌ای از زندگی خود دولتمردی برجسته نبودند، دست کم عهده‌دار مقامات دولتی بودند. اگر آنها نیازی به اصول راهنما برای تصمیم‌گیری را احساس نکرده بودند و اعتقاد نداشتند که اهمیت راهنمایی اخلاقی کمتر از اندرز در قالب مصلحت‌اندیشی نیست، شاید هرگز این میزان از انرژی خود را صرف این نمی‌کردند که دریابند در سیاست خارجی چه کاری درست است و چه کاری نادرست. در هر حال، شیوهٔ رویکرد آن فیلسوفان نگرش و انتظارات مردم این دو کشور را در قالبی ریخت که خودش به عاملی مهم در امور دنیا بدل شد.

از آنجا که نظریه‌پردازان انگلیسی و امریکایی قدیم فلسفهٔ اختیار را هم در مورد سیاست داخلی و هم در مورد سیاست خارجی به کار می‌گرفتند، کاملاً حق به جانب‌شان بود که به هر دو موضوع توجه کنند و آن دو را به شدت به هم وابسته بدانند. ولی این دو رشتهٔ سیاست از یک جنبهٔ بسیار مهم با هم تفاوت دارند، و شکافی در درون نظریهٔ علم سیاست هست که باید به آن توجه کنیم. از زمان پیدایش دولت ـ ملت مدرن، سیاست داخلی، به ویژه در دنیای انگلیسی زبان، دچار تحولی تدریجی و در حال

پیشروی از حکومت مطلقه به سوی حکومت مشروطه و دموکراسی شد. در اینجا نظریه به یک رشته مسائلی اشاره داشت که با گذشت زمان مطرح می‌شدند. نظریه که با مطالبی سر و کار داشت مانند جایگاه متناسب کلیسا و دولت، تفکیک قوا، یا حقوق فرد، که همگی در دوره‌هایی اهمیت داشتند، به طور کلی بیشتر موضوعی تاریخی و فلسفی است تا موضوعی مورد توجه در سیاست معاصر، هر چند ممکن است بار دیگر به این معنای آخر در برخی متون جدید بجا جلوه کند. این دلیلی است برای این که نظریهٔ سیاست داخلی را به مثابه تاریخ اندیشهٔ سیاسی با تکیه بر همبستگی متقابل نظریه‌های خاص و شرایط خاص حاکم در دوره‌های متوالی تاریخی تلقی کنیم.

طی همان چهار سده‌ای که دولت ـ ملت در معرض دگرگونی داخلی قرار گرفت، در سیاست بین‌المللی هیچ گونه تحول مشابهی رخ نداد. زمانی که وودرو ویلسون سخنرانی‌هایش را شروع کرد خصوصیت‌های اصلی نظام چنددولتی و رفتار اعضای آن تفاوت چندانی با سال ۱۵۱۶، یعنی زمانی که تامس مور کتاب *آرمانشهر* را نوشت، نکرده بود. در نتیجه، نظریه‌پردازانی که عرصهٔ بین‌المللی را بررسی می‌کردند در تمام این دورهٔ طولانی به الگوی مشابهی از رخدادها پاسخ می‌گفتند و به طور کلی مجموعهٔ مسائل مشابهی را پیش رو داشتند.

به دلیل این فقدان پیشرفت تحول‌آمیز به نظر می‌رسید مطالعهٔ دیدگاه‌های نظریه‌پردازان گذشته از نظر تاریخی به گونه‌ای که در امور مربوط به سیاست داخلی رایج است، به هیچ رو مورد نیاز نبود. تا آنجا که به سیاست بین‌المللی مربوط می‌شود، نظریه فقط به دورهٔ خاصی از نظام چنددولتی ارتباط ندارد بلکه به وضعیت تاریخی واحد و مستمری مربوط می‌شود که اکنون بیش از چهار سده سابقه دارد. به این معنا نظریه‌پردازان کل این دوره را باید معاصر تلقی کنیم. مسائل مربوط به صیانت از خود در برابر خطر خارجی، گشایش سرزمین‌ها یا تقلیل آنها، مداخله در امور دیگران، اتحادها، برقراری صلح، و هدایت جنگ‌ها، همان قدر امروز مورد توجه و بحث هستند که در

دوره‌ای که ذهن کسانی مانند مور، هیوم، بنتام متوجه این مسائل بود.

این حالت معاصر بودن هم جنبه‌های مثبت دارد و هم جنبه‌های منفی. با جنبه‌های منفی شروع می‌کنیم، ناتوانی کشورها در این که یکبار و برای همیشه جهان را بر طبق آمال و آرزوهاشان شکل دهند و به این ترتیب از مسائل نگران کننده فارغ شوند، به این معنا بوده است که به طور کلی نمی‌توانیم دربارهٔ نظریه‌پردازان بگوییم که گام به گام به سوی کشف راه‌حل‌های کامل‌تر پیش رفته‌اند. دلیل زیادی وجود ندارد که در اینجا انتظار آن گونه گردآوری دانش یا بینشی با عمق رو به فزونی را داشته باشیم که از مشخصات بخش‌های دیگر تاریخ سیاسی است. اگر هیوم فصل ماندگار مربوط به موازنهٔ قوای خود را دو قرن دیرتر نوشته بود، شاید شیوهٔ پرداختن او به مسأله آن قدر کهنه و منسوخ به نظر نمی‌رسید که اگر وودرو ویلسون چند سده زودتر استدلالش در دفاع از صلح بدون پیروزی را بیان کرده بود.

در هر حال از نظر دانش‌پژوه رشتهٔ سیاست بین‌المللی آنچه از زاویه‌های دیگر ممکن است رکود محض و سرچشمهٔ سرخوردگی و شکست به نظر آید، امتیاز بزرگی محسوب می‌شود. حتی اگر توجه وی صرفاً متوجه عرصهٔ سیاست معاصر و مسائل سیاسی‌ای باشد که دولتمردان هم‌عصر وی با آنها رو به رو هستند، باز هم ممکن است رو آوردن به بحث‌های نظریه‌پردازان گذشته برای آن دانش‌پژوه سودمند باشد. جز در مورد یک تغییر چشمگیر در اوضاع و احوال خارجی، و یک شرط لازم برای این تغییر، که کمی بعد درباره‌اش بحث می‌کنیم، نظریه‌پردازان چهار سدهٔ گذشته چشم به راه همان گونه دنیایی بودند که نظریه‌پرداز امروزی در نظر دارد و در پی یافتن پاسخ‌هایی به همان پرسش هایی بودند که ذهن نظریه‌پرداز امروزی را مشغول داشته است. از این نظر هم آنان هم‌عصر این نظریه‌پرداز به شمار می‌آیند. مطالعهٔ دیدگاه‌های آنان نوعی تغییر جهت نیست که علاقه‌ای صرفاً تاریخی یا آن چه را گروهی ممکن است میل به باستان‌پژوهی نام نهند، ارضا کند. هر خواننده‌ای فقط اگر آمادگی داشته باشد که با چند مشکل مربوط

به بیان و سبک رو به رو شود، مشکلاتی مثل ترجمهٔ «شاهان و رعایا» به «تصمیم‌گیرندگان و عامه مردم»، مضمون‌هایی آشنا را در اغلب متون پیدا می‌کند، و خواننده برای مثال تشخیص می‌دهد که اگر استعمار قدیمی دارد پایان می‌گیرد، گسترش کنترل بر سرزمین‌ها همچنان مسألهٔ جدی امروز است.

ولی در مورد این گفته یک شرط وجود دارد که باید درباره‌اش تأکید و آن را به شکل یک هشدار مطرح کنیم. اگر درست بود که نگرش غریب نظریه‌پردازان انگلیسی زبان ـ فلسفهٔ آنان دربارهٔ گزینش اخلاقی ـ را به امنیت ناشی از جزیره‌ای بودن وابسته بدانیم، امنیتی که سرزمین‌هاشان از آن برخوردار بودند، از میان رفتن این امنیت در عصر ما، که اکنون امری پذیرفته شده است، شاید مستلزم تغییری اساسی در فلسفهٔ سنتی باشد. آزادی عمل در انتخاب که بریتانیای کبیر و ایالات متحدهٔ امریکا در گذشته از آن برخوردار بودند به شدت کاهش یافته است. آن دو کشور به خاطر تمام هدف‌های عملی از نظر خطرات و اجبارهایی که از خارج به آنها فشار می‌آورد، به کشوری مانند کشورهای «اروپای قاره‌ای» بدل شده‌اند. در حالی که نظام چنددولتی به همان شکل قدیم باقی مانده است، جایگاه بریتانیا و ایالات متحده امریکا در آن به شدت تغییر کرده است. سؤال این است که چگونه آن کشورها نه تنها سیاست خارجی که نحوهٔ تفکرشان را با این وضعیت جدید وفق می‌دهند و باید وفق دهند.

دو راه افراطی به رویشان گشوده است که هر دو وسوسه‌انگیز و هر دو خطرناک هستند. یکی شامل این است که نرم‌نرمک به افراطی‌ترین شکل فلسفهٔ اروپای قاره‌ای رو آورند، یعنی فلسفهٔ جبر را بی قید و شرط بپذیرند. در این حالت تصور می‌شود که تمام تصمیمات مهم در سیاست خارجی را شرایط خارجی و بیرون از کنترل بشر، دولتمردان و مردم تحمیل می‌کنند و در نتیجه از تمام مسئولیت‌های اخلاقی مبرا هستند. تلاش قدیمی برای دستیابی به راهنمایی اخلاقی با حالت تسلیم، عصبانیت یا شادی کنار گذاشته می‌شود تا راه برای مصلحت‌اندیشی و توجه به قدرت باز شود. در این مورد

اندیشه‌های نظریه‌پردازان قدیمی به اندازهٔ سیاست‌های جزیره‌ای سابق که با هم تطابق دارند، منسوخ به نظر می‌رسند؛ آن اندیشه‌ها را ساده‌دلانه و اخلاقی می‌دانند و محکوم می‌کنند.

انحراف دیگر از سنت، که شاید هوشمندانه‌تر از اولی است، شاید شامل این باشد که چشم‌مان را بر کاهش ابتکار عملی که رخ داده است، ببندیم و وانمود کنیم که انجام این کار زیر فشار شدید که اگر دیگران مرتکب می‌شدند شرارت نام می‌گرفت، وقتی خودمان انجام دهیم دیگر شرارت نیست. به این ترتیب اگر لازم باشد که در جنگ‌ها در مکان‌های دوردست مشارکت کنیم، تا هشداری برای استفاده از زور باشیم، یا این که در دوران صلح اتحادهای نظامی تشکیل دهیم، نظریه شاید برچسب‌های اخلاقی مناسب برای این کارها عرضه دارد، و از این رهگذر مفهوم حق به جانب بودن را تسهیل کند.

درسی که می‌توانیم از نظریه‌پردازان سنت فکری انگلیسی ـ امریکایی بگیریم نه به این منفی‌بافی اشاره‌ای دارد و نه به ریاکاری. همان‌گونه که پیش از این تذکر دادیم، هرگز عنوان نشد که خود صیانت ملی باید فدای اصل اخلاقی شود. به جای آن، دولتمردان را تشویق می‌کردند که دو هدف اساسی را با هم در آمیزند: یکی، هدف اولیهٔ صیانت نفس هر چند تصوری مصلحت‌جویانه از آن وجود داشته است ـ آن را می‌توانید نفع حیاتی امنیت ملی بنامید؛ دیگری، که در مآل‌اندیشی نهفته است، نوعی اجرای قانون اخلاقی تا سر حد قابل تطبیق با وظیفهٔ اولیهٔ دفاع است. اگر امنیت ملی جایگاهی بسیار وسیع‌تر را در سیاست این دو کشور اشغال کرده است که مزایای دورافتادگی جزیره‌ای را از دست داده‌اند، قطع رابطه با سنت به دنبال آن ضروری نیست. حتی اکنون بقا همواره در خطر نابودی نیست. حتی اکنون آزادی انتخاب بین خویشتنداری کم یا زیاد، توجه کم یا زیاد به منافع دیگران، تلاش کم یا زیاد برای حفظ صلح، احترام کم یا زیاد به عدالت و احساس کم یا زیاد مسئولیت نسبت به کل بشریت وجود دارد. به سخن دیگر، شاید حتی اکنون موقعیت‌هایی فراوان وجود داشته باشند که این اعتقاد را توجیه کنند که تفسیر عاقلانه و

پیگیری مسئولانهٔ نفع ملی با توجه به اصول اخلاقی، در صورتی که به شکلی معقول اعمال شوند، با منافع وسیع‌تر نوع بشر همخوانی دارند. اگر با مطالعهٔ نوشته‌های نظریه‌پردازان گذشته طرز فکری که آنان در روزهایی خوش‌تر بیان کردند همچنان بر اندیشهٔ انگلیسی ـامریکایی اثر بگذارد، شاید مانع از آن شود که این تطابق اجباری به نظریه‌هایی افراطی بینجامد؛ حتی ممکن است به این کمک کند که کشتی انگلیسی و امریکایی کشورداری حالتی متعادل و متوازن پیدا کند.

## یادداشت‌ها

۱ـ این فصل که نخستین بار به عنوان مقدمهٔ کتاب زیر منتشر شد، با اجازهٔ ناشر، با تغییراتی مختصر در اینجا به چاپ رسیده است:

*The Anglo-American Tradition in Foreign Affairs,* ed. Arnold Wolfers and Laurence Martin (Yale University Press, New Haven, 1956)

۲ـ تا آنجا که به روابط بین‌الملل مربوط می‌شود ـو این نکته در مورد آموزش این رشته هم صدق می‌کندـ استثنائاتی در مورد این سکوت مربوط به نظریهٔ سیاسی وجود دارد:

Frank M. Russel, *Theories of International Relations* (D. Appleton-Century, New York, 1936)

و کتاب درسی جدیدتری با مشخصات زیر:

Hans J. Morgenthau and Kenneth W. Thompson, *Principles and Problems of International Politics* (Alfred A. Knopf, NewYork, 1950).

# ۲

# انسان‌ها و شهروندان در روابط بین‌الملل

اَندرو لینکلیتر

از: *Review of International Relations* 7 (x) (1981): pp. 23-37.

از زمان روسو نظریه‌پردازان سیاسی بارها تضاد بین ماهیت از هم گسستهٔ زندگی اجتماعی و سیاسی مدرن و خصوصیت جامعه‌گرای[1] ادعایی دولت‌شهر یونانی را مطرح کرده‌اند. در دل این تقابل این باور وجود داشت که دولت‌شهر نشان دهندهٔ وضعیت هماهنگی کاملی بود که در آن شهروندان آزادانه و به‌گونه‌ای خودانگیخته خودشان را با نهادهای دولتی هم‌هویت می‌پنداشتند. شهروندان مدرن، بر خلاف همتایان قدیمی‌شان، احساس هم‌هویتی کمتری نسبت به دنیای سیاسی عصر خود می‌کردند و بیشتر مصمم بودند منافع جداگانهٔ فردی خود را پیش ببرند و برای دستیابی به آنچه بنا بر برداشت‌های شخصی‌شان مطلوب بود تلاش کنند. با وجود این، فروپاشی دولت‌شهر مترادف باخت مطلق شناخته نشده بود. تاریخ صرفاً انحطاطی تمام عیار نبود، زیرا

1- communitarian

ادعای فرد مبنی بر موشکافی در مورد قانون دولت‌شهر با توجه به مبانی عقلانی مستلزم پیشروی چشمگیری در خودآگاهی انسان بود. جنبهٔ مثبت افول دولت‌شهر فراتر رفتن بشر از فرهنگی کوته‌بینانه بود که در آن نه حق آزادی فردی به رسمیت شناخته شده بود و نه اصل برابری انسان‌ها. اگر دنیای مدرن شکل خودانگیختهٔ اجتماعی راکه گذشتگان از آن بهره می‌بردند از دست داده است، از نظر درک آن دنیا از آزادی و همین طور از نظر توصیف آزادی، از آن دنیا پیشی جسته است [۱].

در نوشته‌های هگل دربارهٔ ضرورت تلفیق آرمان قدیمی جامعه با اصل مدرن فردیت بسیار اغراق شده است. در واقع، از نظر روسو، هگل و مارکس جوان مسئلهٔ سیاسی عصر مدرن این است که چگونه انسان‌های مدرن را به شهروندان خوب بدل کنیم، انسان‌هایی که دیگر به گونه‌ای خودجوش و بی‌اختیار شهروند نیستند[۲]. این رابطهٔ پیچیده بین انسان و شهروند با مسأله‌ای به همان اندازه مهم در هم می‌آمیزد که شاید دربارهٔ آن کمتر بحث کرده‌اند: افراد چطور می‌توانند تعهداتی راکه به عنوان انسان دارند با تعهداتی که به عنوان شهروند پیدا می‌کنند به هم ارتباط دهند؟ باز هم، شرحی که هگل از تجربهٔ یونان می‌دهد اهمیت دارد. در دولت‌شهر، تنها شهروندان زندگی در خور انسان را داشتند؛ نه بردگان و نه شهروندان دولت‌های دیگر ارزشی معادل شهروندان دولت‌شهرهای یونان نداشتند. افزون بر این، حل شدن شهروندان در زندگی دولت‌شهر مستلزم پذیرش بی چون و چرای نقش‌ها و مسئولیت‌های عضویت در دولت‌شهر بود. این هم‌هویتی «آنی»، به دلیل انتقاد فرد از زندگی هماهنگ دولت‌شهر با اصول عقل جهانی، از میان رفت. نوعی جدید از آگاهی اخلاقی، هم حالت انحصاری و بستهٔ دولت‌شهر و هم برتری تعهدات مدنی آن را به چالش طلبید. بعدها، این آگاهی امکان تعلق داشتن به دو جامعه را فراهم آورد: یکی جامعهٔ طبیعی زمان تولد و دیگری جامعهٔ جهانی در برگیرندهٔ تمام افراد بشر به دلیل برخورداری‌شان از عقل [۳]. تمایز قائل شدن بین انسان‌ها و شهروندان مسئلهٔ مهمی برای نظریهٔ سیاسی روابط بین‌الملل پدید آورد:

این مسئله که چگونه تنوع و دو دستگی جوامع سیاسی را با اعتقاد تازه کشف‌شدهٔ جهانی بودن سرشت بشر آشتی دهیم؟

تعارض بین انسان‌ها و شهروندان برای تجربهٔ مدرن نظام دولت‌ها اهمیتی اساسی دارد. به این دلیل چنین است که بروز فردگرایی یا اعتقاد به جهانشمولی اخلاقی و دینی، تجربهٔ غربی مربوط به رعایت اصول اخلاقی را به دو دیدگاه رایج تقسیم کرد [۴]. بنا بر یک دریافت از زندگی اخلاقی، فرد اصول اخلاقی را «امری داخلی و مربوط به جامعه‌ای خاص» [۵] می‌داند؛ جامعهٔ جداگانه‌ای که وی به آن تعلق دارد منبع زندگی ملموس اخلاقی وی است و همین طور هدف خاص وفاداری سیاسی وی؛ نظام دولت‌ها نتیجهٔ ناگزیر تقسیم شدن وفاداری فرد به انواعی از موازین اخلاقی اجتماعی و ویژه است: مفهوم ذهنی انسانیت، به دلیل توصیف نشدن نقش‌ها و مسئولیت‌های شکلی از زندگی، تأثیری ناچیز بر روابط بین دولت‌ها دارد یا هیچ محدودیتی برای آنها ایجاد نمی‌کند. بنا بر برداشت دوم، «قانون اخلاقی افراد بشر را به عنوان انسان به هم پیوند می‌دهد و نه به عنوان اعضای اجتماعی خاص» [۶]؛ امکان دارد افراد از قوای عقلانی‌شان برای تعیین حقوق و وظایفی که الزاماً بر تمام آنها حکم می‌راند، کمک بگیرند؛ افزون بر این دولت جامعهٔ اخلاقی ناقصی است، محدودتر از آن است که بتواند حس مسئولیت‌های اخلاقی گسترده‌تر فرد را ارضا کند، و نظام دولتی مانعی است برای توصیف بنیادین نژاد بشر [۷].

قدیمی‌ترین نوشته‌های روشمند دربارهٔ نظام‌های دولتی مدرن از دو دستگی غربی این دو سنت فکری از نظر اخلاقی متضاد خبر می‌دهند [۸]. در تاریخ اندیشهٔ مدرن روابط بین‌الملل این آثار شامل نخستین مرحلهٔ درک روابط بین انسان‌ها و شهروندان می‌شود. چنین استدلال می‌شد که افراد به عنوان انسان تعهداتی نسبت به یکدیگر دارند که بر شکل‌گیری دولت‌های مستقل مقدم است؛ به عنوان شهروند هم تعهدات خاصی دارند که فقط با اعضای جامعهٔ سیاسی‌شان مشترک است. از آنجا که تعهدات سیاسی بر تعهدات اخلاقی اولیه برتری دارند، فرد باید مناسبات دقیق آنها را باخودش و انتظاراتی

را که از وی دارند تعیین کند. از نظر نویسندگان کلاسیکی که دربارهٔ نظام دولت‌ها مطالبی می‌نوشتند «ارائهٔ خدمات به بشریت» باید بر برقراری هر گونه «پیوند خاص با جامعه‌ای خاص» مرجح باشد [۹]؛ آنها مدعی بودند که «هیچ گونه پیمان یا توافق خاص نمی‌تواند ... (انسان‌ها) را از قید تعهدشان در مورد به جا آوردن وظایف بشریت نسبت به بیگانگان، آزاد کند»، این مسئولیتی است که اکنون بر عهدهٔ دولت و فرمانروایان‌شان است [۱۰]. نویسندگان کلاسیک تصور می‌کردند که ممکن است انسان بتواند بین تعهداتی که به عنوان انسان با آنها رو به روست و تعهداتی که به عنوان عضو دولت‌های مستقل بر عهدهٔ وی گذاشته می‌شود، تعادلی برقرار کند.

مرحلهٔ دوم در تاریخ اندیشهٔ بین‌المللی بر نقطه ضعفی متداول در این راه حل‌های پیشنهادی به مسألهٔ مربوط به دو نوع تجربهٔ اخلاقی تأکید می‌کند. خود نظریهٔ کلاسیک معترف بود که فرایندهای برقراری پیوندهای خاص بین دولت‌ها به نتیجه رسیده بود بدون آن‌که طرفین قرارداد به وظیفه‌های طبیعی‌شان عمل کنند [۱۱]. روسو و کانت این ادعای اساسی‌تر را مطرح کردند که از آنجا که رقابت جزو ذاتی دنیای متشکل از دولت‌های مستقل و دارای حاکمیت است، اجرای تعهدات اخلاقی وسیع‌تر اجباراً مورد توافق قرار گرفته است. تجربهٔ زندگی در میان دولت‌ها وضع بشر را به کلی تغییر داد. پس از این تجربه برای افراد ضروری به نظر می‌رسید که دیگر به عنوان شهروند و انسان رفتار نکنند، بلکه فقط به عنوان شهروند عمل کنند. به این ترتیب از دیدگاه روسو هر یک از ما

> از نظر سایر شهروندان کشور خودمان در وضع مدنی قرار داریم، ولی از نظر باقی افراد دنیا در وضع طبیعی قرار داریم؛ همه گونه اقدامات پیشگیرانه را علیه جنگ‌های شخصی کرده‌ایم فقط به این منظور که آتش جنگ‌هایی ملی و هزاران بار هولناک‌تر را شعله‌ور سازیم؛ و... با ملحق شدن به گروه خاصی از افراد بشر، به واقع خودمان را دشمن نژاد بشر اعلام کرده‌ایم [۱۲].

دولت‌های اروپایی «تضاد فاحش» بین «سخنرانی‌های عادلانه و اقدامات نفرت‌انگیزمان، انسانیت بی‌حد و مرز نهفته در اندرزها و قساوت قلب بی حد و مرز اعمال‌مان را باز می‌نمایند» [۱۳]. کانت در ادامهٔ این مضمون نوشت که «همان حالت مردم‌گریزی و ناسازگاری که افراد بشر را واداشت جامعه‌ای همسود تشکیل دهند بار دیگر علت این است که هر جامعهٔ همسود روش آزادی افسارگسیخته در مناسبات خارجی را اتخاذ کند»؛ شهروندی برای انسان‌ها امنیت به ارمغان می‌آورد و این ممکن است باعث به وجود آمدن قلمرو غایات[1] در درون دولت‌ها شود ولی این وضع امکان به وجود آمدن قلمروی غایات بین خود حکومت‌ها را تهدید می‌کند [۱۴]. پس تقابل بین انسان‌ها و شهروندان مسئلهٔ بحرانی روابط بین‌المللی به شمار آمد.

هر گاه برای نظریه‌پردازان غربی انگیزه‌ای وجود داشته است برای این که در مورد روابط بین دولت‌ها به تعمق بپردازند، این‌انگیزه را همین دوگانگی فراهم آورده است. نظریه‌پردازان با دنیایی از علم سیاست رو به رو نبوده‌اند که «برگشت و تکرارش» برای گفتمان مربوط به نظم و پیشرفت بیگانه باشد، بلکه با دنیای تنش‌های اخلاقی رو به رو بوده‌اند، و نخستین وظیفه‌شان کشف ابزاری برای درک آن تنش‌ها و غلبه بر آنها بوده است [۱۵]. این بلندپروازی دستخوش پیشرفتی به شدت تازه شد، و چون اساسش بر افکار سرچشمه گرفته از اواخر سدهٔ هجده بود، نظریه‌پردازان در پیشرفت اندیشهٔ بین‌المللی مرحلهٔ سومی را آغاز کردند [۱۶]. زمینهٔ این حرکت جدید انتقاد تاریخ‌باوری هم از همسانی فرضی سرشت بشر و هم از ابدیت ادعایی اصول اخلاقی بود. توجه به تنوع و ناهماهنگ بودن نظام‌های اخلاقی با انتقادی از آن بخش از قلمرو تعهد بشری در هم آمیخت که تصور می‌شد با پیوندهای خاصی که بین شهروندان تشخیص داده شده بود در تعارض است [۱۷].

جای شگفتی نیست که نظریه‌پردازان روابط بین‌الملل، خواه مدافع و خواه منتقد

---

1- kingdom of ends

تقابل انسان ـ شهروند، آن مفهوم را به دلمشغولی اصلی خود بدل کرده‌اند. اهمیت آن وابسته به این دیدگاه است که «نیاز به فلسفه زمانی مطرح می‌شود که قدرت به وجود آورندهٔ وحدت فکری از زندگی بشر رخت بر بسته باشد.» [۱۸] در هر حال آنچه باید از زمان پیدایش تاریخ‌باوری و نسبی‌گرایی مطرح باشد اعتبار استدلال‌هایی است که در پی دفاع از این ادعا هستند که تجربهٔ زندگی در دولت‌های مدرن باعث بروز فشارهای برطرف نشدنی است. برای این که این مسئله را بیشتر بررسی و مشخص کنیم که چه موانعی در راه حل کردن آن وجود دارد، من پیشنهاد می‌کنم که سه برداشت از تقابل انسان ـ شهروند را تحلیل کنیم. به دو دیدگاه از میان آنها اشاره کردیم ـ قانون طبیعی مدرن و تاریخ‌باوری. باید دیدگاه سومی را به آنها بیفزاییم که بر رشد تاریخی توانایی بشر در خودمختاری توجه می‌کند. اکنون به نخستین دیدگاه از این سه دیدگاه می‌پردازم.

## حقوق و وظایف شهروندان

تقابل بین انسان و شهروند در قدیمی‌ترین نظریه‌های مربوط به نظام دولت‌های مدرن دیده می‌شود. این نوشته‌ها بازتاب رشد وسیع‌تر فرهنگ اروپایی، پیدایش فردگرایی و تجلی خاص آن در نظریهٔ سیاسی، و این که مفهوم «رو به تعالی» حکومت جایگزین مفهوم «رو به افول» آن شد، هستند [۱۹]. اعتقاد به نظریهٔ قرارداد اجتماعی [1] با پاسخگو بودن در قبال تعهدات سیاسی و توجیه کردن اولویت تعهدات نسبت به شهروندان در هم آمیخت. انتظار می‌رفت جامعهٔ مدنی نتیجهٔ مذاکرهٔ فردی به شمار آید. افراد از حقوق ذاتی و مطلق خود چشم می‌پوشیدند تا به وضعی مدنی دست یابند که به «سود» آنان می‌انجامید [۲۰]. امکان شکل‌گیری جامعه، به دلیل برابری و آزادی طبیعی شهروندان، تنها از راه مبادلات آزادانه و فردی منافع همسنگ امکان داشت؛ داد و ستد دو سویه زندگی اجتماعی را ممکن و هم‌رأی بودن و توافق، تعهد را تقویت می‌کرد. از

---

1- contractarianism

آنجا که جامعه‌ای متشکل از افراد ضروری‌تر از جامعهٔ متشکل از دولت‌ها بود، و از آنجا که تشکیل یک مجمع سیاسی جهانی ممکن نبود، قراردادهایی منعقد شد البته نه مشترکاً از جانب تمام انسان‌ها بلکه به شکلی جداگانه در محدودهٔ گروه‌هایی سیاسی که شکل می‌گرفتند [۲۱]. افراد با قائل شدن حقوق و وظایف مشخص، یعنی حقوق و وظایف شهروندان، برای یکدیگر وضع طبیعی را پشت سر می‌گذاشتند. ولی بین مجامع سیاسی مربوط به هر کدام وضع طبیعی همچنان وجود داشت. از آنجا که افراد طرفین قراردادهایی نبودند که با بیگانگان بسته می‌شد بار مسئولیت‌های اخلاقی بین‌المللی بر دوش آنان نبود. افزون بر این، دولت‌ها تنها در برابر کسانی متعهد بودند که توافق‌شان را با تشکیلات آنها ابراز کرده بودند. افراد به دنبال قراردادی که بسته بودند تعهدات نهایی شهروندی در محدودهٔ مجامعی را پذیرفته بودند که حاکمیت‌شان تجلی ماهیت محدود زندگی اخلاقی بود.

نظریه‌پردازان سنتی تصور نمی‌کردند که نظام دولت‌ها فقط از محدوده‌های اخلاقی بسته و نفوذناپذیر تشکیل شده است. اگر چنین تصور می‌کردند لازم می‌آمد که فرد تجربهٔ اخلاقی یگانه‌ای داشته باشد. بر اساس این برداشت دولت تنها تشکیلات اخلاقی بود و نظام دولتی شکل بی دردسر و سادهٔ سازمان سیاسی جهانی بود. این که از این گونه نتیجه‌گیری‌ها پرهیز می‌کردند نتیجهٔ این اعتقاد بود که دولت‌ها ساخته‌هایی مصنوعی هستند که بر اجتماعی اخلاقی و اولیه تحمیل می‌شوند که هم‌زمان با نوع بشر گسترش می‌یابند. نظریه‌پردازان سنتی به دنبال ادغام اعتقاد به قرارداد اجتماعی و جهانشمولی اخلاقی بودند. آنها آن سنت فکری راگسترش دادند که در یکی از «اثرگذارترین تغییرات در اندیشهٔ سیاسی» ریشه داشت، تغییری که «زمانی بین عصر ارسطو و سیسرون (چیچرو) به وجود آمده بود، و مدعی برابری اخلاقی انسان‌ها بود» [۲۲]. این آموزه که خرد بشر قادر به درک اصول اخلاقی غیرقراردادی و تغییرناپذیری بود که جزء ذاتی طبیعت امور بودند به بخشی از شالوده‌های معتقد به دوگانگی نظریهٔ مدرن روابط

بین‌الملل بدل شد. به این ترتیب «جامعهٔ جهانی نوع بشر» به عنوان «نتیجهٔ ضروری سرشت بشر» پدید آمد [۲۳]. به خاطر «خواست طبیعت» که به موجب آن تمام افراد «خویشاوند» بودند، تعهدی در مورد ایجاد «جامعه‌ای دوستانه» بر ذمهٔ «نژاد بشر» بود [۲۴]. به این دلیل تعهدات ازلی، هر چند پنهانی، و اخلاقی جامعه نسبت به شهروندان نمی‌توانست الگوی ظاهری تجربهٔ اخلاقی فرد را شکل دهد؛ و تقسیمات عمودی بین کشورها، به همین قیاس، ممکن نبود از خصوصیات اصلی نظام دولت‌ها به شمار آیند.

تلاش برای میانجیگری بین دو سنت فلسفی متمایز کار تدوین شرحی منسجم دربارهٔ نظام دولت‌های مدرن را برای آن نظریه‌های اولیه ناممکن ساخت. ناکامی آن نظریه‌ها هم در بحث‌شان دربارهٔ خصوصیت حقوق فرمانروا و هم دربارهٔ اصول کشورداری مشهود است. اصول تشکیل دهندهٔ نظام دولت‌ها اگر در محدودهٔ اعتقاد به قرارداد اجتماعی بررسی شوند، بازسازی ناقصی از اصول رفتاری است که افراد در وضع اولیهٔ طبیعی رعایت می‌کردند [۲۵]. حق فرمانروا در پیش بردن منافع جامعهٔ خود، در صورت لزوم از راه زور، همانند حق حفظ منافع شخصی مورد ادعای افراد بشر در وضع طبیعی‌شان است. دولت‌ها باید از این گونه حقوق بهره‌مند باشند مگر این که به اصلاح آن حقوق رضایت دهند یا تا این که به از دست دادن‌شان گردن نهند. ولی از دیدگاهی که مایل است توانایی یگانگی‌بخش خرد بشر را برجسته نشان دهد، تلاش برای تقویت این گونه تقسیم‌بندی‌های مطلق و عمودی بین اجتماعات قابل توجیه نیست. این دیدگاه مرتکب خطای رسم «نقشهٔ جغرافیایی اصول اخلاقی می‌شود، که بر اساس آن وظایف افراد بشر، در زندگی عمومی و خصوصی تحت فرمان روابط‌شان با فرمانروای کل عالم نیست یا تحت تأثیر مناسبات‌شان با نوع بشر، بلکه تحت تأثیر آب و هوا، و درجهٔ طول جغرافیایی است و تابع زندگی نیست بلکه تابع عرض جغرافیایی است.» [۲۶] این گونه «نقشهٔ اصول اخلاقی جغرافیایی» به حوزهٔ اخلاقی کلی، که حامی حقوق و وظایف اخلاقی بین اعضای جامعهٔ جهانی است، تجاوز می‌کند. دولت خردمند نمی‌تواند بپذیرد

که داد و ستدهای بین افرادی که عضو آن هستند، تعیین کنندهٔ حقوق و مسئولیت‌هایش باشند؛ آن حقوق و مسئولیت‌ها ممکن نیست از پیمانی سرچشمه بگیرند که همه، جز شهروندان آینده، را نادیده می‌گیرد، زیرا حقوق و وظایف اعضای خودی و غیرخودی باید هماهنگ شوند. در واقع، همان گونه که فیشته اظهار داشت، «جامعه‌ای همسود برای آن که با مفهوم حق در تضاد نباشد، باید تمام کرهٔ زمین را در بر گیرد، یا دست کم باید امکان وحدت بخشیدن به کل بشریت در آن ممکن باشد.» [۲۷] کارکردهای دوگانهٔ نظریهٔ سنتی روش‌های متضادی را برای اثبات طیف حساسیت‌های اخلاقی فرد و پیامدهاشان برای ساختار بین‌المللی جامعه مطرح کرد.

شرح‌های مخالف با هم از اصول اخلاقی کشورداری از همین شالوده‌های فلسفی متفاوت سر بر می‌آورد. در اینجا دوگانگی رایج بین موازین اخلاقی خصوصی و عمومی همراه با تقسیم‌بندی انسان ـ شهروند بروز می‌کند. از دیدگاه معتقدان به قرارداد اجتماعی، اصل مقابله به مثل پیشرفت جامعهٔ دولت‌ها را تسهیل می‌کند، ولی دلیل دولت‌ها قید و بندی است که برای میزان اجتماعی بودن قائل می‌شوند و این دلیل را می‌شود در مورد روابط خارجی هم ابراز داشت. دولت‌ها به دلیل ساختار سیاسی تعهد نمی‌توانند اجازه دهند که تعهدات بین‌المللی برای همیشه الزام‌آور باشند، و همچنین نمی‌توانند منکر هر گونه اقدام حاکی از ریاکاری یا خشونت غیرقانونی در محدودهٔ جامعهٔ داخلی بشوند. از آنجا که وظایف بین افراد بشر را نمی‌توانیم تا ابد به فضای بین دولت‌ها تسری دهیم، تجربهٔ اخلاقی و سیاسی به دو قلمروی مجزای اخلاق خصوصی و عمومی تقسیم می‌شوند. این حاصل ناگزیر قرار داد است که فرمانروا، به عنوان متولی رفاه جامعه، باید اعتبار اصولی را انکار کند که معمولاً در مناسبات کاملاً خصوصی رعایت می‌شوند. این دوگانگی به شکلی عینی در ماهیت آنارشیستی نظام دولت‌ها مشخص نشده است؛ و به تصمیم قبلی محدود کردن حوزهٔ اخلاقی به مرزهای مناسبات اخلاقی بستگی دارد [۲۸]. به دلیل عقلانیت ظاهری این تصمیم، اصول اخلاقی را

می‌توانیم به دو قلمرو تقسیم کنیم بدون آن که تصور کنیم که این کار وحدت زندگی اخلاقی شهروندان را به هم می‌زند. با وجود این، اگر نظام دولت‌ها ساخته‌ای مصنوعی است که بر اصول اخلاقی فرضی بین‌المللی تحمیل می‌شود، مشروعیت این تقسیم اصول اخلاقی را باید مورد تردید قرار دهیم. زیرا در کنار اعتقاد به عقل جهانی، جدایی بین موازین اخلاقی خصوصی و عمومی بازتابی از ماهیت ناقص و یک‌جانبهٔ زندگی اخلاقی است. مرزهای مصنوعی بین کشورها نوعی فشار غیر قابل توجیه را در دل تجربهٔ اخلاقی فرد به وجود می‌آورد، خواه متوجه آن باشد خواه نباشد. بنابراین موضوعی که مطرح است وجود اصول اخلاقی اجتماعی خاص است که حساسیت اخلاقی فرد را بر گروه سیاسی نزدیک به خودش متمرکز می‌کند. در مقابل این شیوهٔ عمل، جهانشمولی اخلاقی اعلام می‌دارد که هر فرد باید به «قلمروی فراگیر احساس جهان‌وطنی توجه کند؛» [۲۹] خودآگاهی اخلاقی افراد و جوامع باید تا آن حدی توسعه پیدا کند که «نقض حق در یک منطقه از جهان در سراسر جهان احساس شود» [۳۰] فرمانروا نباید دخالتی در جدا کردن اصول داخلی و بین‌المللی حیات سیاسی داشته باشد؛ او به عنوان کارگزار اخلاقی باید تعهد همکاری با دیگر فرامانروایان را در جهت کنترل نظام دولت‌ها بپذیرد به گونه‌ای که «شاید بین آن نظام با حق طبیعی توافقی ایجاد شود» [۳۱] کلید غلبه بر تنش بین تعهدات انسان‌ها و تعهدات شهروندان در گرو تلاش برای تحمیل اصول اخلاقی بر امور دولت‌ها است.

دو دریافت از تعهد اخلاقی در نظرورزی‌های سنتی مربوط به نظام دولت‌ها گنجانده شده‌اند. ولی در آن دریافت‌ها دیدگاه‌های مربوط به سازمان سیاسی جهان آشکارا عنوان نشده و تضادهای داخلی این استدلال مکتوم مانده‌اند. ویژگی این نوشته‌ها گرایش‌شان به کاستن فشار تعهدات بر بشریت است. پوفندورف[1] و واتل هر دو بر این استدلال تکیه می‌کنند که تعهدات جایگاهی در اصل نامشخص و گنگ دارند. پوفندورف اظهار

1-Samuel von Pufendorf

می‌داشت که تنها در جوامع مدنی است که افراد بشر به ترکیب دقیق حقوق و وظایفی پی برده‌اند که بین آنها پیوند ایجاد می‌کند؛ قرارداد اجتماعی آنها آن چیزی را برقرار کرد که فقط بر اساس شناختی که از قانون طبیعی داشتند برای‌شان قطعی و محرز نبود [۳۲]. واتل اظهار می‌داشت که محتوای قانون طبیعی دقیق نیست، و این که تفسیرهای گوناگونی از قانون طبیعی امکان‌پذیر است و بنابراین دولت‌ها باید از داوری در مورد رفتار یکدیگر بپرهیزند [۳۳]. تعهدات نسبت به شهروندان مشخص است در حالی که تعهدات نسبت به انسان‌ها مشخص نیست. در هر حال، نه پوفندورف و نه واتل، هیچ یک، مایل نبودند قلمرو تعهد بشر را، با تأثیر معتدل کننده‌اش بر امور بین دولت‌ها، انکار کنند. شاید معنایی که می‌شود از آن استنباط کرد این باشد که نظام دولت‌ها شکلی در آن حد عقلانی از تشکیلات سیاسی جهان است که انسان‌ها می‌توانند پیش از قطعی‌ترکردن تعهدات نسبت به بشریت، برقرار کنند. ولی در نوشته‌های هیچ یک از این دو نویسنده توصیه‌ای در این مورد به چشم نمی‌خورد که نظام دولتی تنها شکلی ناقص یا درخور از عقلانیت را ارائه می‌دهد. در واقع به نظر می‌رسد نقش‌ها و مسئولیت‌های اعضای دولت‌های دارای حاکمیت مستلزم عقلانیت مطلق دولت و غایتمندی نظام دولت‌ها باشند. شاید «خدمات بشریت» پس از شکل‌گیری برنامه‌ریزی‌های خاص سیاسی ادامه یابد، ولی شهروندان را ترغیب می‌کنند که «هیچ چیز را عزیزتر» از «رفاه و امنیت» دولت به شمار نیاورند؛ به همین سیاق، فرمانروایان باید از این دستور اطاعت کنند که «رفاه مردم برترین قانون است» [۳۴]. «هیچ قرارداد یا توافق خاص» نمی‌تواند «وظایف بشریت» را لغو کند، ولی اصلی که نظام دولتی را بنیاد می‌نهد مبنی بر این است که «اگر فرض کنیم که بناست ملت‌های دیگر رفتار هر ملت را بازرسی و کنترل کنند، آزادی آن ملت ناقص می‌ماند» [۳۵]. تلاش برای مشروعیت بخشیدن به این آرا، در بهترین حالت، آشکار می‌کند که نظریهٔ سنتی بین هواداری از قرارداد اجتماعی و جهانشمولی مردد است.

ارزش اصلی نظریهٔ بین‌المللی کانت در تلاشی است که برای غلبه بر این نارسایی‌های نظریهٔ روابط بین‌الملل قدیمی‌تر می‌کند. کانت برخلاف «تسلی‌دهندگان آزارنده[1]» (گروسیوس، پوفندورف و واتل) تصمیم گرفت اصل برابری را به طور جدی به عنوان اصل روابط بین‌الملل برگزینند [۳۶]. نتیجه‌گیری‌های نظریه‌های کانت آن قدر مشهور هستند که در اینجا نیازی به بر شمردن رؤس مطالب‌شان نیست. شاید باید یادآوری کنیم که نظریهٔ مربوط به علم سیاست وی تلاش می‌کند مطلق بودن عقل را ثابت کند و بر جدایی بین هواداری از قرارداد اجتماعی و عقلانیت فائق آید[۳۷]. با وجود این گرایش‌های غالب در اندیشهٔ اجتماعی و سیاسی با بنیاد فردگرایانه‌ای که کانت برای اخلاق جهانشمول در نظر دارد مطابقت نمی‌کند؛ آن گرایش‌ها با آموزه‌هایی مخالف بودند که فرض می‌کردند باید بین ارزش‌های هر جا و زمان خاص و ارزش‌هایی که وجود عقلی فراگیر در اختیارمان می‌گذارد، تمایز قائل شویم. برای مثال، نهضت رمانتیک از دو عامل اصلی در نظریه‌های سنتی هوادار قرارداد اجتماعی دربارهٔ جامعه و سیاست انتقاد کرد و نوشته‌های پوفندورف و واتل نمونهٔ آن است: نخست، اعتقاد به این که تمهیدات بشری ساخته‌هایی مصنوعی بودند که انسان‌ها به یاری آنها می‌کوشیدند نیازهای پیشااجتماعی را برآورند؛ و دوم، این اعتقاد که انسان‌ها، فارغ از جایگاه فرهنگی یا زمانی‌شان، دارای مجموعه‌ای از توانایی‌های عقلانی مشابه بودند [۳۸]. نویسندگان بعدی تصور می‌کردند که دومین این اعتقادها روی دست انتقاد کانت از نظام دولت‌ها بلند شده است [۳۹]. فارغ از صحت این نکته، انتظار می‌رفت اثر نهضت رمانتیسم و پیشرفت آن کل شالوده‌ای را دگرگون کند که نظریه‌های روابط بین‌الملل سنتی بر آنها متکی بود.

---

۱- miserable comforters، اشاره به روایتی در کتاب مقدس دربارهٔ مصائب ایوب و کسانی که برای تسلای وی رفتند ولی به جای آن که تسلای خاطرش باشند بیشتر مایهٔ ناراحتی او شدند. ـم.

## نظریهٔ تاریخ‌باور روابط بین‌الملل

تاریخ‌باوری، با استفاده از انتقاد رمانتیک‌ها از فردگرایی و عقل‌باوری، مدعی بود که توانایی‌های انسان‌ها ناگزیر وابسته به شکل زندگی آنها است. بر اساس این ادعا که قابلیت‌های اخلاقی هم به همین شکل وابسته به نحوهٔ زندگی انسان هستند، این امکان وجود داشت که اعتقاد به حوزهٔ اخلاقی جهانشمول که مورد نیاز جهانشمولی عقل بود، متزلزل شود. این دیدگاه اخیر نسبت به دنیا بر پایهٔ اندیشهٔ انتزاعی و نادرست افراد از اوضاع و احوال اجتماعی و تاریخی‌شان استوار بود. گفته می‌شد که افراد نخست انسان و بعد فرانسوی یا آلمانی نیستند [۴۰]. فقط در غرب اندیشمندان دلمشغول تحلیل وضع انسان شدند به‌گونه‌ای که گویی آن وضع بر توسعهٔ اعمال و رویه‌های اجتماعی و سیاسی گوناگون مقدم بوده است [۴۱]. با وجود این، آن بحثی که شرح خصلت‌های طبیعی انسان را هدف قرار داده بود به سادگی بر محدودیت‌های فرهنگی خود تأکید می‌کرد؛ مقوله‌های اجتماعی موجود بدون استثنا به اندیشه و عمل بشر طبیعی نسبت داده می‌شدند. کیفیت‌های ناگزیر و برگشت‌ناپذیر فرهنگ به وضع مطلوب آن قدر بدیهی نیستند که در بلندپروازی نظریه‌پردازی که می‌خواهد از آنها گذر کند به نظر می‌رسد.

بنابراین گفته می‌شد که واقعیت اصلی دربارهٔ بشریت وجود شخصیت‌های فرهنگی جداگانه است. افراد اعضای یکپارچه و جدایی‌ناپذیر بشریتی نیستند که ممکن است به وحدت سیاسی دست یابد، بلکه دست اندرکاران جوامع «فکری و روحی» گوناگون هستند که در طول تاریخ شکل گرفته‌اند [۴۲]. وظیفهٔ دولت‌ها به حداکثر رساندن شرایط پیشااجتماعی اعضاشان نیست بلکه حفظ و پیشبرد فرهنگ‌هایی است که مسئول‌شان هستند. وجود بشر مستلزم تکثر فرهنگی و لزوم تقسیم شدن به دولت‌ها است. ولی اگر هیچ گونه قانون اخلاقی فرافرهنگی وجود نداشته باشد، نظریهٔ سیاسی بین‌المللی بر چه پایه‌ای می‌تواند توسعه یابد؛ و کدام شق‌های امکان‌پذیر برای استدلال در مورد روابط بین دولت‌ها وجود دارد؟ تاریخ‌باوران معتقد بودند که نظریه‌ای را بنیاد نهاده‌اند مبنی بر

این که تعهدات نسبت به بشریت مسأله‌ساز است؛ آرزوی مشخص کردن وظایف موجود بین تمام افراد بشر فوری به معنای امتیاز قائل شدن برای ارزش‌های غالب فقط در محدودهٔ یک فرهنگ بود. ولی گمان می‌رفت نفی ارزش‌های فرافرهنگی یا فراتاریخی نوعی انکار نظریهٔ سیاسی واقعاً بین‌المللی نباشد. تاریخ‌باوری بشریت را نه اصلی می‌دانست مشترک بین تمام افراد و نه مجموعه‌ای از گرایشات طبیعی ذاتی، بلکه آن را کلیتی می‌شمرد متشکل از پیکربندی‌های فرهنگی[۴۳]. بشریت در اظهارات اگر نه بی‌پایان دست کم گوناگون خود بشر توصیف می‌شد، اظهاراتی که تنها از راه مشاهدهٔ آنچه انسان‌ها در اوضاع و احوال متنوع فرهنگی‌شان ابراز داشته بودند، قابل تمیز بود. هیچ فرهنگی نبود که به تنهایی بتواند تمام استعدادهای بشری را نشان دهد؛ از آنجا که هر دولتی باید نقشی مهم در حفظ قابلیت‌های بشر و آشکار ساختن‌شان بازی کند، دولت‌های مختلف بشریت را به بیراهه نکشاندند بلکه آن را اعتلا بخشیدند.

بحثی منحصر به فرد دربارهٔ پیش‌فرض‌های نظام دولت‌ها به موازات همین توصیف از بشریت مطرح شد. هر فرهنگی به این بهانه که گوناگونی و تفاوت سیاسی برای تکثر فرهنگی لازم است، حق دسترسی به شکل سیاسی خاص خودش را داشت. از نظر فرد تاریخ‌باور، دولت تعهداتی دارد در مورد این که تعبیر متفاوت مورد نظر خود دربارهٔ بشریت را پیش ببرد، و آگاهی اخلاقی نیازی به این ندارد که به شکل تنشی بین الزام‌های درونی و بیرونی بروز کند. پیوندهای اخلاقی موازی بین تک تک اعضای جامعهٔ جهانی واهی است؛ آنچه به شکلی عینی لازم است تمایز قائل شدن بین انسان‌های متعلق به جوامع سیاسی است [۴۴]. در هر حال، برخلاف نظریهٔ سنتی، این موضوع‌ها را می‌توانیم عنوان کنیم بدون این که در معرض اتهام کانت دربارهٔ شکست در به کار گرفتن غیرموجه اصول حق طبیعی در «حوزهٔ بی‌حاصل[1]» بین دولت‌ها قرار بگیریم. تاریخ‌باوری به دنبال غلبه بر آن دوگانگی موجود بین دولت و بشریت بود که تضادهایی

---

1- wasteland

داخلی در نظریه‌های عقل‌باور روابط بین‌الملل به وجود آورده بود. تاریخ‌باوری با تقلیل فردگرایی و جهان‌میهنی به انتزاعات صرف، در پی غلبه بر جدایی متمادی بین انسان و شهروند بود.

به نظر می‌رسد نمی‌توانیم به انتقاد تاریخ‌باورانه از نظریهٔ قانون طبیعی مدرن پاسخ گوییم. تفکیک قائل شدن بین دولت و بشریت یا انتقاد از نظام دولت‌ها بر آن پایه ممکن نیست. در هر حال، تاریخ‌باوری به ناچار مجموعهٔ تضادهای داخلی خاص خود را به وجود می‌آورد. پس انگشت روی این اعتقاد رایج می‌گذارد که استدلال تاریخ‌باور خودش را باطل می‌کند[۴۵] .، اهمیت دارد که در تلاش آن گونه استدلال برای مشخص کردن رابطهٔ بین فرهنگ و بشریت مسائلی چند را تشخیص دهیم.

به این منظور، من وجود دو فرهنگ را فرض می‌کنم که بر اساس اصول مانعةالجمع روابط بین‌الملل شکل گرفته‌اند. در حالی که یک فرهنگ ادعای تاریخ‌باور را مبنی بر این که تمام پیکربندی‌های فرهنگی به تجلی بشریت کمک می‌کنند، می‌پذیرد، و به تعهداتی که بر این اساس نسبت به دولت‌های دیگر وجود دارد، معترف است، فرهنگ دیگر تعهدات را فقط به روابط بین اعضای تشکیلات برتر فرهنگی خود محدود می‌داند. استدلال مبتنی بر تاریخ‌باوری این است که وجود هر فرهنگی برای آشکار ساختن طیف رنگارنگ شق‌های امکان‌پذیر بشری ضروری است. این اظهار عقیده معنایی بسیار مهم دارد زیرا این فرهنگ‌ها به جای این که یکدیگر را تکمیل کنند یکدیگر را نفی می‌کنند، از جمله این که از قابلیت بشر در ابراز مکنوناتش در قالب شکل‌های به کلی متضاد زندگی پرده بر می‌دارند. اگر بخواهیم ادعای دیگری بکنیم شاید لازم باشد که بین این فرهنگ‌ها بر اساس این که یکی از آنها بیش از دیگری قابلیت‌های بشر را آشکار می‌سازد، اقدام به گزینش کنیم. هر چند این نکته همان دوگانگی را احیا می‌کند که از تاریخ باوری انتظار می‌رفت آن را انکار کند، نوعی تقسیم‌بندی است که تاریخ‌باوری نمی‌تواند از آن بپرهیزد. زیرا، اگر مناسبات بین این فرهنگ‌ها را در نظر بگیریم، بر چه اساسی فرهنگ اولی

می‌تواند تصور کند که دیگری باید سهم آن را در قابلیت‌های بشری به رسمیت بشناسد؛ و بر چه اساسی می‌تواند ادعا کند که آن فرهنگ دیگر باید وجود برحق آن را به عنوان دولتی دارای حاکمیت به رسمیت بشناسد؟ برای فرهنگ نوع اول امکان‌پذیر نیست که در خواست خود را بر اساس اعتبار مساوی فرهنگ‌ها عنوان کند. زیرا ممکن است رقیبش بر همان اساس ادعا کند که انکار تعهداتش نسبت به بیگانگان به معنای مشارکت در شرح و بسط دادن کامل پیکربندی‌های فرهنگی است. در حالی که به نظر می‌رسید شیوهٔ استدلال تاریخ‌باور بر اساس اعتقاد به این است که اصل اعتبار مساوی فرهنگ‌ها با اصلی منطبق است که به موجب آن فرهنگ‌ها باید با یکدیگر به عنوان همتایان اخلاقی خود برخورد کنند، اکنون روشن است که این گزاره‌ها هیچ گونه رابطهٔ منطقی با هم ندارند. در این مرحله استدلال تاریخ‌باور با گزینه‌ای روشن رو به رو می‌شود: یا هواداری از اصل اول با این پیامد که دیگر راهی برای دفاع از نظام دولت‌ها وجود ندارد؛ یا هواداری از اصل دوم به بهای این که نظام‌های فرهنگی گوناگون را به یک اندازه معتبر تلقی کند. از آنجا که تاریخ‌باوران تصمیم گرفتند که از اصل دوم هواداری کنند، آنها آن دوگانگی را که در نظریهٔ سنتی وجود داشت دوباره عنوان کردند. خلاصه، تأیید این که ارزش اصل برخورد برابر با فرهنگ‌ها در برابر ادعای رد کردن آن، به معنای احیای تفکیک قائل شدن بین فرهنگی معین و اصلی اخلاقی است که از آن فراتر می‌رود.

با وجود این، به جای این ادعا که فرهنگی قوم‌مدار باید بپذیرد که تمام فرهنگ‌ها از جایگاه اخلاقی برابری برخوردارند، تاریخ‌باور شاید به سوی موضعی نسبی‌گرا پیش رود. این پیشرفت شاید مستلزم تأیید اعتبار برابر تمام نظام‌های فرهنگی، از جمله برداشت‌های متفاوت‌شان از روابط بین‌الملل باشد. فرض بر این است که «می‌توانیم به تاریخ رو آوریم و آن را چکیده‌ای غنی و ابدی از سبک‌های زندگی بدانیم، سبک‌هایی که تمام‌شان دارای ارتباطی ظاهری با یکدیگرند به گونه‌ای که در گزینش یا رد هر کدام نیازی نیست که در مورد سبک‌های دیگر اظهار نظر کنیم.»[۴۶] در اینجا هیچ گونه معیار

فرافرهنگی وجود ندارد که رده‌بندی عقلانی فرهنگ‌ها را تسهیل کند، و دوم این که فرهنگی که موضعی نسبی‌گرا اتخاذ می‌کند برای رد کردن فرهنگ‌های استوار بر اصل‌های در ستیز با نسبی‌گرایی، دلایلی عینی در اختیار دارد. بنابراین، نه تاریخ‌باوری و نه نسبی‌گرایی، هیچ کدام، نمی‌توانند برای پر کردن شکاف بین انسان‌ها و شهروندان تلاش کنند بی آن که در گیر تناقض‌گویی شوند. ولی اگر این آموزه‌ها متناقض هستند، و اگر آموزهٔ قانون طبیعی در برابر انتقادی سر تسلیم فرود می‌آورد که شرحی که از بشریت به دست می‌دهد به تنوع فرهنگی و تغییر تاریخی بی‌اعتنا است، در مورد تفکیک قائل شدن بین انسان‌ها و شهروندان چه باید کرد؟

## فیلسوفان تاریخ

بهتر است به موضع تاریخ‌باوری برگردیم و کارمان را با این اظهار نظر شروع کنیم که تاریخ باوری هم ممکن است هدف نقدی شبیه به انتقاد از نظریهٔ قانون طبیعی قرار گیرد. اگر قانون طبیعی انسان‌ها را از فرهنگ‌های از نظر تاریخی در حال تحول منتزع کرده بود، تاریخ‌باوری فرهنگ‌ها را از شکل‌های دامنه‌دارتر تجربهٔ بشری (از جمله، برای مثال، کنش و واکنش اجتماعی بشر با طبیعت)، که استعدادهای بشر به کمک‌شان شکوفا می‌شوند، منتزع کرد[۴۷]. برای توضیح بیشتر این نکته، اهمیت دارد که توجه فیلسوفان تاریخ به پیدایش و پیشرفت نوع بشر را بررسی کنیم. نسبی‌گرایی و تاریخ‌باوری توجه به شیوهٔ رشد و توسعهٔ قدرت‌های منحصر به فرد بشر به یاری جنبه‌های چند بعدی دنیای اجتماعی را کنار گذاشتند. در نظریهٔ تاریخ برای تعیین سلسله‌مراتب توانایی‌های بشر از راه توجه به جایگاه وی در دنیاهای اجتماعی و طبیعی تلاش می‌شد. این تلاش پیامدهایی مهم برای درک ماهیت دوگانگی بین انسان و شهروند هم دارد.

تاریخ‌نویسانی که به فلسفه توجه دارند در پی آن بودند که شرحی از ماهیت و قابلیت‌های موضوع‌های تاریخی به دست دهند. ادعای اصلی‌شان این بود که وجود

انسان‌های آزاد تاریخ را ممکن ساخت. بر این اساس، آزاد بودن، به معنای این نبود که انسان خارج از محدودهٔ صلاحیت قانونی قرار گیرد و مانند وضع طبیعی مورد نظر حقوق‌دانان مدرن طبیعت قید و بندی برایش وجود نداشته باشد، بلکه مراد داشتن توانایی ابتکار عمل بود. انسان موجودی منحصر به فرد بود که چون قادر به تعیین هدف‌های خویش بود در ساحتی تاریخی مشارکت داشت. در هر حال، منحصر به فرد بودن او فقط از این قدرت ناشی نمی‌شد بلکه همچنین از قابلیتش در شکوفا کردن خویش سرچشمه می‌گرفت. انسان موجودی ایستا نبود بلکه موجودی بود که در جریان تثبیت هدف‌هایش که آزادانه تعیین می‌شدند و اقدام در جهت دستیابی به آنها، دگرگونی‌هایی شدید را تجربه کرده بود. فیلسوفان تاریخ آرزومند تأکید بر پیشرفت تاریخی قدرت‌های انسان و تکامل یافتن شناختش از خودش بودند. خلاصه، آنها در پی درک روندهایی بودند که برای آفرینش نوع بشر لازم به شمار می‌رفتند.

شرط مقدم بر تجربهٔ تاریخ عبارت بود از وجود موجودی که می‌توانست، دست کم تا حدودی، از دنیای احکام طبیعی فراتر رود. آنچه باید تشخیص داده می‌شد آن ویژگی‌هایی بود که پیدایش موجودی را توضیح می‌داد که دیگر تابع طبیعت نبود. جای شگفتی نیست که این بلندپروازی به یاری تحلیل غوطه‌ور شدن بشر در دنیای طبیعی، یا کنش و واکنش وی با آن، جامهٔ عمل می‌پوشید. نظریه‌پردازان تاریخ از این تصور روسو پیروی می‌کردند که بشر اولیه موجودی طبیعی بود با قابلیتی پنهان برای اقدام آزادانه و ارتقای وضع خویش. به این ترتیب، کانت بشر را آن بخشی از طبیعت در عصر شبانی با قدرت عقل و تخیل به شمار می‌آورد که برقراری هدف‌های جدید را ممکن می‌ساخت؛ هگل تأکید داشت که قدرت بارز بشر عبارت بود از توانایی فکر کردن و بیان اندیشه‌هایش در دنیایی که خودش آفریده است؛ مارکس معتقد بود که تلاش بشر ابزاری است که به کمک آن هدف‌های بی‌ارتباط با طبیعت و خودآفرینی ممکن می‌شد [۴۸]. تاریخ توانایی انسان را در مورد گسترش این قدرت‌های بارز آشکار ساخت و توسعه داد.

تاریخ انسان را در دنیایی که خودش ساخته بود، یعنی «نوعی طبیعت ثانوی»، راهنمایی کرد، دنیایی که در آن قابلیت‌های منحصر به فرد وی کم کم عیان می‌شد [۴۹].

این برداشت از انسان به عنوان موجودی پویا و خویشتن‌ساز ناگزیر با آموزه‌های مربوط به قانون طبیعی و با تاریخ‌باوری اختلاف نظر دارد. آموزهٔ قانون طبیعی از این نظر در اشتباه بود که تصور می‌کرد هدف‌های درست بشر، مستقل از تاریخ، از سرشت او سرچشمه می‌گیرد یا این که وجودی الهی آنها را از پیش تعیین کرده است [۵۰]. اعتقاد به تغییرناپذیری سرشت بشر و به ماهیت ایستای توانایی‌های عقلانی انسان، که در بحث مربوط به قانون طبیعی بشر در وضعیت اولیه مطرح شد، دگرگونی تاریخی وی را نادیده گرفت. آموزه‌های متکی بر قانون طبیعی انسان را از نقش سازندهٔ مجموعه‌های مشخص روابط اجتماعی در حال تغییر دور کردند [۵۱]. نظریه‌های قرون وسطایی مربوط به قانون طبیعی با برداشتی که از جهان به عنوان نظامی متشکل از بخش‌های وابسته به هم داشتند، و با غایت متمایز هر یک، نظم‌های طبیعی و هنجارگذار را با هم اشتباه می‌گرفتند. قوانین طبیعت اعتبارشان را از وجود خودشان کسب می‌کردند، در حالی که اعتبار قوانین مربوط به رفتار اجتماعی به تأیید افراد بشر وابسته بود. توجه به پیشرفت تاریخی انسان مستلزم تفکیک قائل شدن بین دنیای تکراری مادی و امکان بالقوهٔ پیشرفت تاریخی جهان بود [۵۲]. افزون بر این، تاریخ‌باوران را شاید بشود به ناکام ماندن در زمینهٔ به دست دادن شرحی دربارهٔ ویژگی موجودی متهم کنیم که در ساحتی فرهنگی و تاریخی وجود داشته است، و همین طور ناکام ماندن در این که شکل‌گیری و پیشرفت توانایی‌های منحصر به فرد انسان را عیان کنند.

اعتقاد بر این بود که انسان از دو جهت می‌تواند قابلیتش برای تعیین سرنوشت خود به شکلی عقلانی را گسترش دهد. نخست، انسان می‌تواند کیفیت قدرت‌های عقلانی خود را بهبود بخشد و دوم این که او ممکن است بتواند دامنهٔ فعالیت آنها را بسط دهد. راهی که برای او به عنوان موجودی تاریخی باز بود توانایی افزایش آزادی خویش از راه

کنترل فزایندهٔ عقلانی نفس و محیط خودش بود. رفته رفته، انسان‌ها می‌توانستند به نوعی خویشتن‌شناسی دست یابند که همواره قابلیت آن را داشتند ولی تنها با تمهیدات اجتماعی-سیاسی پیشرفته‌تر امکانش به وجود می‌آمد. از آنجا که آفرینش دنیای موجوداتی خودمختار نوعی فرایند تاریخی تدریجی بود نمی‌شد تصور کرد که تمام فرهنگ‌ها ممکن است به همان اندازه معتبر باشند. داوری در این باره به میزان درک اعضای این جوامع از خودمختاری و توصیف ماهیت عقلانی آن بستگی داشت.

بنابراین تاریخ‌نویسان معتقد به فلسفه نظریه‌ای مبنی بر «دوران‌بندی تاریخی[1]» را عنوان کردند که مراحل اصلی پیشرفت را در جریان رشد بشر به سوی سطوح بالاتر خودآگاهی آشکار می‌کرد. میل وافر قرار دادن جامعه‌های مختلف بر روی مقیاسی از نوع صعودکننده هم در تحلیل هگل از ملت‌های تاریخی-جهانی نشان داده شده است و هم در ملاحظات مارکس دربارهٔ انواع شکل‌های تولید از نظر اجتماعی سازمان‌یافته[۵۳]. کانت این جنبه از تاریخ نظری را برای نظریه‌پردازان جامعهٔ بین‌المللی شرح می‌داد. «انگیزه‌ای جزیی» برای تلاش به منظور دست یافتن به تاریخی معتقد به فلسفه موضوع نقشی بود که جامعه‌های مختلف در رشد شهروندی در جهان ایفا کردند[۵۴]. خلاصه، این امکان از قرار دادن جوامع سیاسی مختلف، یا نظام‌های دولتی، بر روی سلسله‌مراتبی از قالب‌های دارای قرابت با وضعیتی ناشی می‌شود که در آن فکر تعیین عقلانی سرنوشت خود به دنیای روابط بین‌الملل تسری پیدا می‌کند. اجرای این هدف به دلیل بدنامی کلی‌ای که در اوائل این سده تاریخ متکی بر فلسفه را در دنیای انگلیسی زبان احاطه کرده بود، لطمه دید. به هر حال، در نوشته‌های تی. اچ. گرین[2] برای تلفیق تاریخ متکی بر فلسفه و مطالعهٔ روابط بین کشورها تلاشی صورت گرفته است[۵۵]. افزون بر این، آنچه در ارتباط با بحث فعلی شایان توجه است، شیوهٔ تفکیک قائل شدن بین انسان و شهروند در نظریهٔ مربوط به پیشرفت تاریخی قابلیت‌های بشر

---

1- historical periodization

2- T. H. Green

است.

گرین به پیروی از کانت معتقد بود که افراد بشر در طول تاریخ قابلیت‌های اخلاقی‌شان را تلطیف کرده‌اند. توسعه و گسترش درک بشر از تعهد بود که رشد توانایی‌اش در تعیین عقلانی سرنوشتش را آشکار ساخت. در جوامع اولیه حقوق و وظایف اشخاص فقط به عنوان اعضای آن جوامع در نظر گرفته می‌شد. در درون این گونه جوامع «خیری همگانی» مورد نظر بود، در حالی که «فراتر از مرزهای این جامعهٔ خاص گمان نمی‌رفت طیف تعهدات گسترش یابد» [۵۶]. جوهر پیشرفت بشر به دلیل توانایی وی در تشخیص «دریافت یکسره در حال گسترش وی از طیف افرادی که خیر همگانی بین آنها مشترک بود»، آشکار می‌شد [۵۷]. اوج این رشد آزادی در درک این نکته نهفته بود که تعهدات اساسی فقط به مناسبات بین شهروندان محدود نمی‌شد، یا به مناسبات بین فرمانروایان و رعایا، بلکه انتظار می‌رفت به تمام مناسبات بین انسان‌ها با یکدیگر تسری پیدا کند. بیشترین میزان پیشرفت آگاهی اخلاقی مستلزم تشخیص خیر همگانی «جامعه‌ای جهانی و در حال گسترش همراه با خود نوع بشر» بود [۵۸].

از نظر کانت و گرین محیط سیاسی مطلوب شاید محصول توانایی بشر در مورد زندگی در دنیایی باشد تحت فرمان اصول اخلاقی، یعنی اصولی که انسان‌ها آزادانه بر خود تحمیل کرده‌اند. انسان‌ها از طبیعت فراتر رفته‌اند و توانایی خود در مورد تعیین سرنوشت‌شان را وقتی به کامل‌ترین شکل ابراز داشته‌اند که توانسته‌اند کل مناسبات سیاسی را با توسل به تعهدات اخلاقی و جهانشمولی که بر خود تحمیل کرده‌اند، سامان دهند. اگر بخواهیم از اصطلاحات کانت استفاده کنیم می‌توانیم بگوییم که نوع بشر توانایی خود برای ترکیب فردیت و جهان‌میهنی را تنها در موقعیتی تشخیص می‌دهد که تمام انسان‌ها در آن موقعیت در قلمرو جهانی هدف‌ها به طور مشترک واضع قانون تلقی می‌شوند. بر این اساس، روی مقیاس درجه‌بندی سنخ‌های اجتماعی، فرهنگی جهانی جایگاهی برتر از آن فرهنگی دارد که در آن حساسیت‌های اخلاقی فقط روی افراد

خودی متمرکز شده‌اند. وقتی در نظام دولت‌ها انسان‌ها تشکیل نهادهایی را هدف قرار می‌دهند که بیان‌کنندهٔ اعتقادشان در این مورد است که موجودات بشر «ادعایی در مورد جامعهٔ بشر به صورت یک کل» [۵۹] دارند، بیش از آن اعتقادی کافی است که در آن گمان می‌رود اصول اخلاقی اجتماعی خاص دارای اعتبار مطلق هستند. بر این اساس، تاریخ‌دانان معتقد به فلسفه به دنبال انتقاد از طرح‌های «اصول اخلاقی جغرافیایی» بودند بدون آنکه در برابر انتقادی سر تسلیم فرود آورد که آنها بر اصول اخلاقی انتزاعی و ایستای جوامع مختلف تحمیل کرده بودند. این تاریخ‌دانان در عین این‌که اهمیت تاریخی فردیت‌های فرهنگی را می‌پذیرفتند، از بدیهی فرض کردن وجود ضابطه‌ای فرافرهنگی برای ارزیابی رفتار بشر خودداری نمی‌کردند. آنها به دنبال به دست آوردن ضابطه‌ای دربارهٔ خود پیشرفت تاریخی بشر بودند. با این کار، آنها فکر می‌کردند شاید ممکن باشد اصول اخلاقی گروه‌های خاص را به عنوان شکل‌های درک بشر تلقی کنند که همین طور که افراد بشر به ماهیت قابلیت خویش برای تعیین سرنوشت خود پی می‌بردند، می‌شد از آنها فراتر رفت.

تاریخ‌دانان معتقد به فلسفه راهی بین گزینه‌های معاصر مطلق‌انگاری و نسبی‌گرایی اخلاقی را در پیش گرفته بودند؛ در نوشته‌های آنها این اعتقاد نافذ وجود دارد که این دو آموزه دو سر تناقضی کاذب هستند. آنچه در مورد اصول کلی اجتماعی و سیاسی صادق است شاید در مورد تفکیک قائل شدن بین افراد و شهروندان نیز صادق باشد. این دوگانگی ویژگی آیین رفتاری متکی بر خصوصیات رفتاری فرد یا آیین رفتاری نسبی نیست؛ منازعه‌ای بین موازین اخلاقی اجتماعی خاص و مقتضیات موازین اخلاقی بی‌ارتباط با تاریخ و تغییرناپذیر هم نیست. هر چند این دوگانگی ممکن است فقط در محدودهٔ فرهنگ‌های خاص و در زمان خاصی در طول تحول‌شان بروز کند، تأثیر آن بسیار عمیق‌تر است. ولی، هرگاه ویژگی‌های این منازعه به اندازهٔ کافی مشخص شده باشد نوعی نارضایتی خاص را آشکار می‌سازد، از جمله نارضایتی از موانعی که در راه

آزادی بشر و اصول تشکیل دهندهٔ نظام دولت‌ها وجود دارند.

در اینجا شباهتی با تفکیک قائل شدن بین انسان و شهروند وجود دارد که در شرح هگل از خصوصیت علم قدیم و جدید سیاست بسیار اهمیت داشت. بروز فردگرایی در جامعهٔ یونانی نشانهٔ نارضایتی از ماهیت کوته‌بینانهٔ زندگی اجتماعی و سیاسی بود. چالش یونان نسبت به موازین اخلاقی سنتی و رایج که نشان دهندهٔ اشتیاق آن جامعه برای زندگی در دنیایی اجتماعی بود عقل فردی را هم در بر می‌گرفت [۶۰]. موازین اخلاقی اجتماعی و سیاسی فقط «امری داخلی و مربوط به جامعه‌ای خاص» نبود؛ بلکه باید حس خاص افراد را نسبت به ماهیت رفتار عقلانی نشان می‌داد. هگل اظهار نظر می‌کرد که اگر بنا بود این دنیای اجتماعی آزادتر گسترش یابد، لازم بود افراد از موازین اخلاقی عرفی آن دوری گزینند [۶۱]. لازم بود میزان درک‌شان از تعیین سرنوشت خود بیش از میزان درک موجود در فرهنگ‌هایی باشد که اعضای‌شان فکر می‌کردند مناسبات اجتماعی آنها بر پایهٔ مجازات‌های طبیعی استوار است یا در جاهایی که تعهدات اخلاقی‌شان را نسنجیده و به شکلی خودجوش اجرا می‌کردند. این درخواست برای میزان بیشتری از تعیین سرنوشت خود، که در تضاد بین انسان و شهروند بیان می‌شد، ثابت کرد که در نهایت مخل زندگی یونانی است. با وجود این، خود فردگرایی، به گفتهٔ هگل، نمی‌توانست شرط لازم برای اجتماعی آزاد را فراهم آورد. فردگرایی، به ویژه زمانی که دلیلی برای پی‌جویی نفع شخصی به شمار می‌آمد، به مانعی در راه توسعهٔ اوضاع و احوالی اجتماعی بدل شد که بنا بود تحت کنترل جمعی باشد. نتیجهٔ فردگرایی شرایطی بود که در آن افراد به شکل فزاینده تحت فرمان قوانینی غیرشخصی قرار می‌گرفتند که در جوامع‌شان اجرا می‌شد [۶۲]. برای این که افراد به میزان بیشتری از حق تعیین سرنوشت خود دست یابند، لازم بود که به آنها اجازه دهیم که پیگیر هدف‌های فردی و جداگانهٔ خویش باشند در عین این که از وضعی عقلانی برخوردارند که نشان دهندهٔ قابلیت‌شان برای حق تعیین سرنوشت جمعی است. به این شکل آشتی بین آن

تقابل انسان و شهروند، که برای پیشرفت به فراسوی آن کوته‌بینی یونانی لازم بود، عملی می‌شود.

تاریخ معتقد به فلسفه منابع لازم برای تفکیک قائل شدن بین انسان و شهروند در روابط بین‌المللی را به شکلی مشابه در اختیار ما می‌گذارد. شاید دولت مدرن آزادی‌هایی را به شهروندانش ارزانی دارد که در اختیار اعضای جوامع پیشین نبوده است؛ این وضع شاید فرصت‌هایی بیشتر را برای حق فردی تعیین سرنوشت خود و برای مشارکت در فرایند کنترل کردن اوضاع و احوال اجتماعی و سیاسی فراهم آورد. با وجود این، دولت‌ها می‌توانند به طور جداگانه قابلیت بشر برای تعیین سرنوشت جمعی را فقط به شکلی ناقص تحقق بخشند. تنها دارا بودن حق شهروندی برای این که فرد را قادر به مشارکت در کنترل محیط سیاسی خویش کند، کافی نیست. همان گونه که روسو یادآور شده است، قدرت مخرب رخدادهای بین‌المللی توانایی شهروندان در زندگی به شیوه‌ای مستقل در محدودهٔ کشورها را به شدت محدود می‌کند. فرار از شکلی از دگرسالاری، که منبعش بیرون از دولت بود، فقط ممکن بود در دولت‌های استبدادی یافت شود [۶۳]. افزون بر این، همان گونه که کانت هم یادآور شده است، دنیای دولت‌های دارای حاکمیت به نظر می‌رسد الزاماً دنیای منازعه و رقابت باشد. بر این اساس، نظریه‌پردازان مدعی شده‌اند که سیاست بین‌المللی در مقایسه با سیاست داخلی «کمتر آمادهٔ پذیرش تفسیر ترقی‌خواهانه» است؛ گمان می‌رود ماهیت آنارشیستی نظام دولت‌ها کشورها را تابع قوانینی غیرشخصی می‌کند و توانایی آنها را در مورد تعهد به در پیش گرفتن رفتاری اخلاقی محدود می‌کند [۶۴]. در هر حال اهمیت دارد که مقاومت در برابر تغییر را تنها به نظام دولت‌ها محدود نکنیم، و به این ترتیب خطر نسبت دادن ویژگی دولت‌ها به اوضاع و احوال را نپذیریم. همان گونه که بحث مربوط به هواداری از قرارداد اجتماعی می‌خواست نشان دهد، این واقعیت که دولت‌ها به دنبال منافع خاص خود هستند و بر حقوق حاکمیت خویش پا می‌فشارند؛ این واقعیت که آنها امور خارجی‌شان

را بر اساس تفکیک بین اصول مربوط بـه حیات سیاسی داخـلی و خـارجـی هـدایت می‌کنند، ناشی از ماهیت دولت به عنوان نظامی خاص و مربوط به حـقوق و تـعهدات است. آن الگوهای اخلاقی در خودِ خصلت برخورداری دولت از حاکمیت نهفته است، در نوعی سازمان نهفته است که اولویت قائل شدن برای تعهدات موجود بین شهروندان یک کشور را بدیهی می‌داند.

به دلیل این پدیده تقابل بین افراد و شهروندان، هم در نظریه و هم در عمل، در روابط بین‌الملل اهمیتی بنیادین پیدا می‌کند. زیرا، همان گونه که دیدیم، وجود قلمرو تعهدات بشر باعث به چالش طلبیدن دولت به عنوان جامعه‌ای اخلاقی می‌شود که به منافع خاص توجه دارد و در امور خارجی مناسبات دگرسالارانه را به وجود می‌آورد. شاید بتوانـیم عنوان کنیم که آن گونه احساس بیگانگی که در نتیجهٔ تفکیک بین انسان‌ها و شهروندان پدید می‌آید در تجربهٔ دنیای متشکل از دولت‌ها همان قدر لازم است که در دولت‌شهر یونانی لازم بود. شاید بتوانیم آن را تفکیکی تلقی کنیم که از تلاش در جـهت بـرقراری خودمختاری در روابط داخلی دولت‌ها به سوی تلاش در جهت برقراری خودمختاری در روابط بین کشورها پیش می‌رود.

این واقعیت بخشیدن به شکل بهتری از حیات سیاسی بین‌المللی مستلزم این است که انتقاد افراطی از دولت، که تاریخ‌باوری یارای ارائه آن را نداشت و نظریهٔ مدرن قانون طبیعی تمایلی به آن نشان نمی‌داد، صورت گیرد. ما این احتمال را مطرح کـرده‌ایـم کـه اندیشهٔ بشریت تنها اگر در قالب نظریه‌ای تاریخی دوباره شکل گیرد ممکن است ایـن عملکرد را ارائه دهد زیرا در این صورت است که می‌تواند از آن نارسایی‌های متداول در نظریه‌های سنتی و مدرن قانون طبیعی بپرهیزد. از وجود جامعه‌ای اخلاقی و فراگیرتر از دولت تنها بر اساس قابلیت انسان در زمینهٔ حق تعیین سرنوشت خودش می‌توانیم دفاع کنیم. اگر در واقع چنین باشد، شاید بتوانیم نتیجه بگیریم که تنها در درون جامعهٔ سیاسی بین‌المللی، که به حداکثر رساندن شرایط تعیین سرنوشت فردی و جمعی را هدف قرار

داده است، انسان‌ها می‌توانند قابلیت‌های از نظر تاریخی در حال تحول‌شان را تحقق بخشند در حالی که راه و رسم زندگی را بر اساس اصول اخلاقی یکپارچه از سر می‌گیرند.

## یادداشت‌ها

۱ـ هوادار اصلی این دیدگاه هگل بود؛ نگاه کنید به:

*The Philosophy of History* (New York, 1956), pp. 252-3.

همچنین نگاه کنید به:

*The Philosophy of Right* (Oxford, 1952) pp.260-1.

برای شرحی مفصل‌تر نگاه کنید به فصل یک از کتاب زیر:

R. Plant, *Hegel* (London, 1975).

همچنین به فصل‌های ۱۴ و ۱۵ کتاب زیر:

C. Taylor, *Hegel* (Cambridge, 1975)

2- J. O'Malley (ed.), *Marx's Critique of Hegel's Philosophy of Right* (Cambridge, 1970), pp. xi-1xiii.

3- C. Taylor, *op.cit.,* pp. 385, 395-7; L. Colletti, *Marxism and Hegel* (London, 1973), ch. 12.

۴ـ این تمایز بعدها در مقالهٔ زیر به تفصیل بیان شد:

W. H. Walsh, "Open and Closed Morality", *The Morality of Politics,* B. Parekh and R. Berki (eds.) (london, 1972.

5- *ibid.* p. 19.

6- *ibid.*

۷ـ تضاد بین این دو گونه موازین اخلاقی به روشن‌ترین وجه در تفاوت‌های بین اصول اخلاقی مورد نظر کانت و هگل بازنموده شده است. نگاه کنید به:

H. B. Acton, *Kant's Moral Philosophy* (London, 1970.

و

W. H. Walsh, *Hegelian ethics* (London, 1969).

هگل دو دسته از موازین اخلاقی (به قول خودش moralitat و sittlichkeit) را در تقابل روشنی با

نظریه‌های روابط بین‌الملل قرار داد. نگاه کنید به:

*ibid.,* para 209.

۸ـ متون اصلی مورد بحث در این مقاله عبارت‌اند از:

Pufendorf, *The Two Books of the Elements of Universal Jurisprudence* (first published 1660) (Oxford, 1934); *The Law of Nature and Nations* (first published 1672) (Oxford, 1934); *The Two Books on the Duty of Man and Citizen According to the Natural Law* (first published 1673) (New York, 1927); Vattel, *The Law of Nations;* or *Principles of the Law of Nature, applied to the Conduct and Affairs of Nations and Soverigns* (first published 1758) (New York, 1964).

9- Pufendorf, *Elements of Universal Jurisprudence,* op. cit. p. 242.

10- Vattel, *op. cit.,* pp. 5-6.

۱۱ـ برای مثال نگاه کنید به اشارهٔ پوفندورف در این باره که «اندازهٔ مناسب هر دولت را بر اساس قدرت همسایگانش می‌توانیم تعیین کنیم:

Pufendorf, *The Law of Nature and Nations, op. cit.,* p. 968.

12- *Abstract of the Abbe de Saint-Pierre's Project for Perpetual Peace, The Theory of International Relations* M. G. Forsyth, H. M. A. Keens-Soper and P. Savigear (London, 1970), p. 132.

13- *ibid.,* pp. 135-6.

14- *Idea for a Universal History from a Cosmo-Political Point of View,* in Forsyth *et al., op. cit.,* p. 183.

۱۵ـ برای دیدگاهی که علم سیاست بین‌المللی را دنیای «برگشت و تکرار» تلقی می‌کند نگاه کنید به:

M. Wight, "Why is there no International Theory?", *Diplomatic Investigations* H. Butterfield and M. Wight (eds.) (London, 1966), p. 26.

توضیح مترجم: ترجمهٔ این مقاله در جلد نخست مجموعه‌ای که پیش رو دارید آمده است.

۱۶ـ نگاه کنید به صص. ۷ـ۶.

17- I. Berlin, *Vico and Herder* (London, 1976), p. xxiii;

و همچنین در همان جلد:

"Herder and the Enlightenment"

18- H. Marcuse, *Reason and Revolution* (London, 1969), p. 36.

و

A. Stern, *Philosophy of History and the Problem of Values* (Hague, 1962), ch. 6.

19- W. Ullman, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages* (London, 1961), p. 24.

20- Pufendorf, *Elements of Universal Jurisprudence, op. cit.,* p. 103; Vattel, *op. cit.,* pp. 9a-10a.

21- Pufendorf, *op. cit.,* p. 274; Vattel, *op. cit.,* pp.5-6.

22- A. J. Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West* (London, 1930), Vol. 1, pp. 7-11.

23- Vattel, *op. cit.,* pp. 5-6.

24- Pufendorf, *op. cit., The Law of Nature and Nations,* p. 212.

25- Vattel, *op. cit.,* p. 7; Pufendorf, *Two Books on the Duty of Man and Citizen, op. cit.,* p. 90.

۲۶ـ گزیده‌ای از نوشته‌ها و سخنان ادموند برک در:

*The Philosophy of Edmond Burke* L. I. Bredvold and R. G. Ross (eds.) (Michigan, 1970), p. 17.

27- Fichte, *The Science of Rights* (Philadelphia, 1869), p. 215.

۲۸ـ این نکته را کمی بعد توضیح می‌دهیم.

29- Kant, *The Metaphysical Principles of Virtue* (New York, 1963), p. 140.

30- Kant, *Perpetual Peace,* Forsyth *et al.op. cit.,* p. 216.

31- *ibid.* 228-9.

32- *Two Books on the Duty of Man and Citizen, op. cit.,* p. 48.

33- *op. cit.,* pp. 7-8.

34- Pufendorf, *Two Books on the Duty of Man and Citizen, op. cit.,* p. 121 and 144.

35- Vattel, *op. cit.,* p. 5.

36- W. B. Gallie, *Philosophers of Peace and War* (Cambridge, 1978), ch. 2.

37- J. G. Murphym *Kant: The Philosophy of Right* (London, 1970), pp. 110-1.

38- A. Lovejoy, "The Meaning of Romanticism for Historian of Ideas", *Journal of the istory of Ideas,* vol. 2 (1941), pp. 260-78.

۳۹ـ شاید بتوانیم بگوییم که نوشته‌های تاریخی و سیاسی بعدی کانت «نقطهٔ انحرافی" از شرح‌های پیشین وی از بشر به عنوان موجودی ایستا است. نگاه کنید به:

C. A. Raschke, *Moral Action, God in the Thought of Immanuel Kant* (Dissertation Series No. 5) (University of Montana, 1975), pp. 191-2.

40- H. Treitschke, "*Die Politik*" The Political Thought of Heinrich von Treitschke, H. W. C. Davis (ed.) (New York, 1915), pp. 127-8.

41- *ibid.*

۴۲ـ برای بحثی کامل‌تر دربارهٔ این عقیده نگاه کنید به:

R. Aron, *Peace and War* (London, 1966), pp. 585-591 and R. W. Sterling, *Ethics in a World of Power: The Political Ideas of Meinecke* (Princeton, 1958).

۴۳ـ «اشعه‌های نور الهی به شکلی شکسته در ملت‌های مختلف تجلی پیدا می‌کنند، که هر یک از این ملت‌ها شکلی نو و مفهومی نو از الوهیت را باز می‌نماید.»

Treitschke, *op. cit.*

۴۴ـ نگاه کنید به:

Aron, *op. cit.,* and Sterling, *op. cit.*

۴۵ـ «تاریخ‌باوری مدعی اعتبار فراتاریخی برای نظریه‌های خود است، و به این ترتیب آنها را باطل می‌کند.»

Stern, *op. cit.,* p. 182

46- G. D. O'Brien, *Hegel on Reason and History* (Chicago, 1975) p. 68.

47- L. Colletti, *From Rousseau to Lenin* (New York, 1972) p. 39.

48- Rousseau, *A Discourse on the Origin of Inequality, The Social Contract and Discourses* G. D. H. Cole (ed.) (London, 1968), p. 170; Kant, *Conjectural Beginning of Human History* L. Beck (ed.) (New York, 1957), pp. 55-6; Hegel, *op. cit.,* para 4, addition; Marx, *The German Ideology* (London, 1965), p. 39.

49- Hegel, *ibid.,* para. 4.

۵۰ـ چارلز تیلور این آموزه را expressivism (استفاده از زبان اخلاقی بر اساس ذهنیت فرد بیانگر) می‌نامد (*op. cit.,* pp. 13-29) و در مورد کاربرد این آموزه در اندیشه‌های مارکس نگاه کنید به (pp. 547-552).

51- Hegel, *op. cit.,* para 145; Marx, *Theses on Fenerbach,* Sixth thesis.

52- Hegle, *op. cit., The Philosophy of History,* p. 54.

۵۳ـ برای بحثی دربارهٔ این جنبه از اندیشهٔ مارکس نگاه کنید به:

M. Evans, *Karl Marx* (London, 1975), pp. 72-9 and E. Hobsbaum's introduction to

*Marx's Pre-Capitalist Economic Foundations* (London, 1964).

54- *Idea for a Universal History*, Forsyth *et al., op. cit.,* p. 191.

55- *Prolegomena to Ethics* (Oxford, 1916), esp. ch. IIIB, "The Extension of the Erea of Common Good".

56- *ibid.* p. 238.

57- *ibid.* p. 237

58- *ibid.* pp. 239-40.

59- *Lectures on the Principles of Political Obligation* (London, 1966), pp. 157-8.

60- Hegel, *The Philosophy of History, op. cit.,* pp. 251-3.

۶۱- برای بحثی مفصل‌تر در این باره نگاه کنید به:

Plant, *op. cit.*

اظهارات شیلر خلاصه‌ای ماندگار در این باره است: «اگر بنا باشد زمانی توانایی‌های گوناگون بشر گسترش پیدا کند، راه دیگری برای این کار وجود ندارد مگر این که آنها را با هم به رقابت بیندازیم. این تضاد توانایی‌ها و وظایف ابزار مهم تمدن است ـ ولی تنها ابزار آن است.»

*Letters in the Aesthetic Education if Man* (Oxford, 1967) Letter VI, sec. 12.

62- Hegel, *The Philosophy of History, op. cit.,* pp. 317-8.

63- S. Huffmann, *The State of War* (London, 1965).

64- Wight, *op. cit.,* p. 26.

# ۳

# عضویت

## مایکل والتزر

از: Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality,* Oxford, Blackwell, 1983, pp. 31-63.

### اعضا و بیگانگان

فکر عدالت توزیعی[1] مستلزم دنیایی با مرزهای مشخص است که توزیع‌ها در درون آن صورت می‌گیرد: یعنی مستلزم گروهی از مردم که متعهدند کالاهای اجتماعی را اول از همه بین خودشان تقسیم و مبادله کنند و در استفاده از آنها با هم شریک باشند. آن دنیا، همان گونه که پیش از این گفته‌ام، جامعهٔ سیاسی نامیده می‌شود، جامعه‌ای که اعضای آن قدرت را بین هم تقسیم می‌کنند، و اگر بتوانند از تقسیم آن با هر فرد دیگر می‌پرهیزند. زمانی که دربارهٔ عدالت توزیعی می‌اندیشیم، شهرها یا کشورهایی مستقل را در نظر می‌گیریم که قادرند الگوهای تقسیم و مبادلهٔ عادلانه یا ناعادلانهٔ خاص خود را سامان دهند. گروهی مشخص و جمعیتی معین را فرض می‌کنیم و به این ترتیب نخستین و مهم‌ترین سؤال مربوط به مسألهٔ توزیع را از قلم می‌اندازیم: آن گروه چگونه به وجود آمده است؟

مرادم این نیست که آن گروه چگونه شکل گرفته است. در اینجا خاستگاه‌های

---

1- distributive justice

تاریخی گروه‌های متفاوت مورد نظرم نیست، بلکه تصمیم‌هایی را در نظر دارم که آنها در حال حاضر دربارهٔ جمعیت‌های کنونی و آینده‌شان می‌گیرند. نخستین خیری که با هم تقسیم می‌کنیم عبارت است از عضویت در نوعی اجتماع بشری. کاری که در خصوص عضویت می‌کنیم تمام گزینه‌های توزیعی دیگر ما را به وجود می‌آورد: تعیین می‌کند که با همراهی چه کسی آن گزینه‌ها را انتخاب می‌کنیم، از چه کسی توقع فرمانبرداری و پرداخت مالیات داریم، و کالاها و خدمات را به چه کسانی تخصیص می‌دهیم.

مردان و زنان بدون عضویت در اجتماع در هر جایی افرادی بدون تابعیت هستند. آن وضع مانع هر گونه رابطهٔ توزیعی نیست: برای مثال بازارها معمولاً از تمام افراد موفق استقبال می‌کنند. ولی کسانی که عضو اجتماع نباشند در بازار آسیب‌پذیرند و مورد حمایت قرار نمی‌گیرند. اگر چه آنان آزادانه در داد و ستد کالا مشارکت دارند، سهمی در آن کالاهایی که بین همه مشترک است ندارند. آنها از امنیت و رفاه اجتماعی که برای همه در نظر گرفته شده محروم‌اند. حتی آن جنبه‌هایی از امنیت و رفاه، مانند بهداشت عمومی، که برای همه در نظر گرفته شده برای کسانی که عضو جامعه نیستند تضمین شده نیست: زیرا جایگاه آنها در اجتماع تضمین شده نیست و آنان همواره در معرض طرد شدن و اخراج هستند. نداشتن تابعیت موقعیتی بی‌نهایت خطرناک است.

ولی عضویت در اجتماع یا عضو نبودن در اجتماع تنها حالت ـ یا در مورد بحث فعلی مهم‌ترین حالت ـ ممکن نیست. این امکان هم وجود دارد که عضو کشوری فقیر یا غنی باشیم یا در کشوری بسیار پرجمعیت یا به شدت کم‌جمعیت زندگی کنیم یا تابعیت نظامی اقتدار طلب را داشته یا شهروند کشوری دموکراتیک باشیم. از آنجا که قابلیت تحرک و جا به جایی افراد بشر بسیار زیاد است، شمار زیادی از مردان و زنان مرتب برای تغییر محل سکونت و جامعه‌ای که از عضویت آن برخوردارند، تلاش می‌کنند و از محیط‌های محروم به محیط‌های مساعد و مطلوب می‌روند. متقاضیان عضویت در کشورهای مرفه و آزاد این گونه کشورها را، مانند دانشگاه‌های مختص نخبگان، به ستوه

می‌آورند. این کشورها باید دربارهٔ اندازه و خصوصیات ملی خود تصمیم بگیرند. به عبارت دقیق‌تر، ما که شهروندان این گونه کشورها هستیم، باید تصمیم بگیریم چه کسانی را می‌خواهیم در کشور خود بپذیریم؟ آیا باید به همه اجازهٔ ورود بدهیم؟ آیا می‌توانیم از میان متقاضیان دست به انتخاب بزنیم؟ ضابطهٔ مناسب برای توزیع عضویت چیست؟

ضمیر جمعی که در این پرسش‌ها به کار گرفته‌ام تعیین کنندهٔ پاسخ قراردادی به آنها است: ما که اکنون عضو این کشورها هستیم کار گزینش را بر حسب درک خودمان از معنای عضویت در اجتماع خود و این که می‌خواهیم چگونه اجتماعی داشته باشیم، انجام می‌دهیم. عضویت به عنوان کالایی اجتماعی از برداشت ما تشکیل می‌شود؛ کار و گفت وگوی ما ارزش آن را تعیین می‌کند؛ و سپس ما عهده‌دار مسئولیت توزیع آن هستیم (چه کس دیگری می‌تواند عهده‌دار این مسئولیت باشد؟). ولی ما این کالا را بین خودمان تقسیم نمی‌کنیم؛ ما از پیش مالک آن هستیم. آن را به بیگانگان می‌دهیم. بنابراین حق انتخاب تحت تأثیر مناسبات ما با بیگانگان هم قرار دارد ـ نه تنها تحت تأثیر درک ما از آن مناسبات بلکه تحت تأثیر تماس‌ها، مناسبات و پیمان‌هایی که برقرار و منعقد کرده‌ایم و تأثیراتی که بر آن سوی مرزهای کشورمان گذاشته‌ایم. ولی من نخست به بیگانگان به معنای خاص آن می‌پردازم، یعنی مردان و زنانی که، به اصطلاح، برای نخستین بار ملاقات می‌کنیم. ما نمی‌دانیم که آنها چه کسانی هستند یا چه افکاری در سر دارند، ولی تشخیص می‌دهیم که مرد یا زن هستند. آنان به ما شباهت دارند ولی از ما نیستند: زمانی که دربارهٔ عضویت تصمیم می‌گیریم، باید آنها را از خود به شمار آوریم.

در اینجا خیال ندارم تاریخ اندیشه‌های غرب دربارهٔ بیگانگان را تکرار کنم. در شماری از زبان‌های کهن، از جمله زبان لاتین، برای نامیدن بیگانگان و دشمنان از واژهٔ مشابهی استفاده می‌کردند. ما به تدریج، باگذر از روند طولانی آزمون و خطا، توانسته‌ایم این دو مفهوم را از هم متمایز کنیم و بپذیریم که، در شرایط خاصی، بیگانگان (ولی نه دشمنان) ممکن است حق برخورداری از مهمان‌نوازی، مددکاری، و حسن نیت ما را

داشته باشند. این پذیرش را می‌توانیم در قالب اصل کمک متقابل تدوین کنیم، که همان گونه که که جان راولز[1] نوشته است، وظایفی را که: «نه تنها در قبال افراد مشخص، یعنی در قبال کسانی که در سامانی سیاسی با یکدیگر همکاری می‌کنند، بلکه وظایفی را که نسبت به افراد به طور کلی داریم» عنوان می‌کند. همکاری متقابل از مرزهای سیاسی (و همچنین مرزهای فرهنگی، دینی و زبانی) فراتر می‌رود. مشخص کردن زمینه‌های فلسفی این اصل دشوار است (تاریخش زمینهٔ عملی آن را تعیین می‌کند). فکر نمی‌کنم استدلال راولز در این مورد که که ما می‌توانیم تنها از راه تخیل آن را برقرار کنیم درست باشد «اگر وظیفه را کنار می‌گذاشتیم جامعه چه شکلی پیدا می‌کرد» -زیرا کنار گذاشتن و طرد کردن موضوعی مختص جامعه‌ای خاص نیست؛ این مسأله تنها در میان مردمی مطرح می‌شود که زندگی مشترکی با دیگران ندارند یا خودشان را کسی نمی‌دانند که زندگی را با دیگران تقسیم می‌کند. افرادی که زندگی مشترکی با دیگران دارند بیشتر احساس وظیفه می‌کنند.

نبود هر گونه قرار و مدار همکاری باعث می‌شود که اوضاع برای کمک متقابل آماده شود: دو بیگانه یکدیگر را در کنار دریا یا در بیابان یا چنان که در داستان سامری نیکو[2] آمده است، در کنار جاده ملاقات می‌کنند. وظیفهٔ آنها در برابر یکدیگر به هیچ رو روشن نیست، ولی ما معمولاً دربارهٔ چنین مواردی می‌گوییم که اگر (۱) یکی از طرفین نیاز فوری به کمک داشته باشد؛ و (۲) اگر مخاطرات و هزینه‌های این گونه امدادرسانی برای طرف دیگر به نسبت نازل باشد، همکاری مثبت لازم است. با توجه به این شرایط، هرگاه به بیگانهٔ مجروحی برخورد کنم فارغ از این که او یا خودم عضو کدام جامعه هستیم باید توقف کنم. این از اصول اخلاقی ما است و فرض می‌شود که از اصول اخلاقی او هم هست. افزون بر این، نوعی وظیفه است که تقریباً به همین شکل در سطح جمعی

---

1- John Rawls

۲- Good Samaritan، نگاه کنید به انجیل لوقا، باب دهم، آیه‌های ۳۰ تا ۳۷. -م.

احساس می‌شود. گروه‌های مردم باید به بیگانگان نیازمندی کمک کنند که به نوعی در بین خود یا در مسیرشان با آنها برخورد می‌کنند. ولی حد و حدود مخاطرات و هزینه‌های این موارد به دقت مشخص شده است. لازم نیست که من بیگانهٔ مجروح را به خانه‌ام ببرم، مگر برای زمانی کوتاه، و بی تردید نیازی نیست که تا پایان عمر مواظب او باشم یا با او رفت و آمد کنم. این گونه برخوردهای تصادفی نباید زندگی مرا شکل دهند و اثری تعیین کننده بر آن بگذارند. جان وینتراپ[1]، فرماندار ماساچوست، با مهاجرت آزادانه به جامعهٔ همسود پیرایشگران ماساچوست مخالف بود، و اصرار داشت که این حق خودداری از پذیرش شامل کمک جمعی متقابل هم می‌شود: «در مورد اصل مهمان‌نوازی، آن قاعده جز در موردی خاص در حال حاضر الزام آور نیست، و ارتباطی به سکونت دائمی ندارد.» این که دیدگاه وینتراپ قابل دفاع هست یا نه مسأله‌ای است که من به تدریج به آن می‌پردازم. در اینجا من فقط می‌خواهم به کمک متقابل به عنوان اصلی خارجی (و محتمل) برای توزیع عضویت اشاره کنم، اصلی که به دیدگاه رایج عضویت در جامعه‌ای خاص بستگی ندارد. تأثیر این اصل قطعی نیست، تا حدودی به خاطر ابهامش، و تا حدودی به خاطر این که گاهی علیه نیروی داخلی مفاهیم اجتماعی قد علم می‌کند. این مفاهیم هم از راه روند تصمیم‌گیری جامعهٔ سیاسی ممکن است تعیین شوند و تعیین می‌شوند.

شاید ما خواستار دنیایی بدون مفاهیمی خاص و بدون جوامع سیاسی باشیم: جایی که در آن هیچ کس عضویت نداشته باشد یا جایی که همه به دولتی جهانی و واحد متعلق باشند. این‌ها دو صورت برابری ساده با توجه به عضویت هستند. اگر بنا بود تمام افراد بشر با هم بیگانه باشند، اگر بنا بود تمام برخوردهای ما با هم مثل برخورد در کنار دریا یا در بیابان یا کنار جاده باشد، در این حالت دیگر عضویتی وجود نداشت که بخواهیم آن را توزیع کنیم. خط مشی مربوط به قبول عضویت هرگز مسأله نبود. این که کجا و چگونه

---

1- John Winthrop

زندگی کنیم و با چه کسی زندگی کنیم، به خواسته‌های فردی‌مان و پس از آن به همکاری و کارهامان بستگی دارد. عدالت چیزی نیست مگر زور نگفتن، پایبندی به تعهدها، و اعتقاد به نوع‌دوستی ـ موضوعی به‌کلی وابسته به اصول ظاهری. برعکس، اگر تمام افراد بشر اعضای دولتی جهانی بودند، عضویت از پیش به شکلی برابر توزیع شده بود؛ و کار دیگری برای انجام دادن نمی‌ماند. نخستین این قرار و مدارها نوعی آزادی‌خواهی را عنوان می‌کند؛ و دومی، نوعی سوسیالیسم جهانی را. این‌ها دو شرطی هستند که به هنگام برقراری‌شان توزیع عضویت هرگز مطرح نمی‌شود. یا اصولاً چنین موقعیتی برای توزیع وجود ندارد، یا این که این موقعیت به سادگی (برای هر کس) با زاده شدن همراه است. ولی گمان نمی‌رود که در آیندهٔ نزدیک هیچ یک از این قرار و مدارها تحقق یابد؛ و استدلال‌هایی تحسین‌برانگیز علیه هر دوی این قرار و مدارها وجود دارد، که من کمی بعد به آنها می‌پردازم. در هر حال، تا آنجا که اعضا و بیگانگان، مثل حالا، دو گروه متمایز هستند، تصمیم‌های مربوط به پذیرش عضویت باید گرفته شود و مردان و زنان را یا به عنوان عضو جامعه بپذیرند یا رد کنند. با توجه به شرایط نامشخص کمک متقابل، هیچ گونه معیار کاملاً پذیرفته شده‌ای قید و بندی برای این گونه تصمیم‌ها قائل نمی‌شود. به این دلیل است که سیاست‌های مربوط به پذیرش عضویت کشورها به ندرت مورد انتقاد قرار گرفته‌اند، جز در مواردی که گفته می‌شود تنها ضابطهٔ مورد نظر همان ضوابط نوع‌دوستی است نه ضوابط مربوط به عدالت. بی‌تردید احتمال دارد که انتقادی عمیق‌تر فرد را به انکار تمایز بین عضو /بیگانه بکشاند. ولی با وجود این من می‌کوشم از آن تمایز دفاع کنم و سپس اصول درونی و بیرونی‌ای را شرح دهم که بر توزیع عضویت حکمفرماست.

این استدلال مستلزم مرور دقیق سیاست مهاجرت و اعطای تابعیت است. ولی شایسته است نخست به اختصار توجه کنیم که همانندی‌هایی بین بیگانگان در فضای سیاسی (مهاجران) و اعقاب‌شان در طول زمان (کودکان) وجود دارد. اغلب افراد به دلیل

زاده شدن از والدینی که از قبل در کشوری سکونت دارند پا به آن کشور می‌گذارند و این وضع رایج‌تر از ورود به کشور از راه عبور از مرزهای آن است. هر دوی این روندها را می‌شود کنترل کرد. در مورد نخست، در هر حال، اگر نوعی نسل‌کشی گزینشی را در پیش نگیریم، سر و کارمان با افرادی است که هنوز به دنیا نیامده‌اند یا برای ما ناشناخته‌اند. کمک هزینه برای خانواده‌های پرجمعیت و برنامه‌های کنترل موالید تنها اندازهٔ جمعیت را کنترل می‌کنند و کاری به ویژگی‌های آن ندارند. البته این امکان وجود دارد که ما به گروه‌های مختلف والدین به شکلی متفاوت اجازهٔ به دنیا آوردن فرزندشان را بدهیم، مثلاً از نظر قومی سهمیه‌بندی‌هایی را مشخص کنیم (مثل سهمیه بندی کشور مبدأ در سیاست مربوط به مهاجرت) یا اقدام به سهمیه‌بندی‌های طبقه‌ای یا فکری کنیم، یا اجازه دهیم که حق زاد و ولد در بازار خرید و فروش شود. این‌ها راه‌های تحت ضابطه در آوردن کسانی است که بچه‌دار می‌شوند و راه‌های شکل دادن به خصوصیت جمعیت آینده است. این‌ها راه‌هایی غیرمستقیم و ناکافی هستند، حتی در خصوص قومیت، مگر آن که دولت ازدواج درون‌گروهی و آمیزش را ضابطه‌مند کند. حتی زمانی که چنین ضابطه‌ای در میان نباشد، خط مشی مربوط به آن مستلزم میزان فشاری بسیار زیاد و اغلب ناپذیرفتنی است: یعنی سلطهٔ قدرت سیاسی بر خویشاوندی و عشق. بنابراین موضوع اصلی خط مشی دولت فقط اندازهٔ جمعیت است ـ یعنی رشد، ثبات یا انحطاط آن. این هم مطرح است که عضویت را به چه شماری از مردم اعطا کنیم. کاملاً روشن است که زمانی به پرسش‌هایی مهم‌تر و جالب‌تر در این زمینه (یعنی این که عضویت را به چه کسانی اعطا کنیم؟ و به کدام افراد خاص؟) بر می‌خوریم که با مسائل مربوط به اجازهٔ ورود به بیگانگان یا طرد آنان رو به رو می‌شویم.

## قیاس‌ها: اهالی محل، انجمن‌ها و خانواده‌ها

سیاست‌های اجازهٔ ورود و پذیرش عضویت را تا حدودی استدلال‌های مربوط به

شرایط اقتصادی و سیاسی در کشور میزبان شکل می‌دهند و تا حدودی استدلال‌های مربوط به خصوصیت ملی و «سرنوشت» کشور مهمان، و تا حدودی هم استدلال‌های مربوط به خصوصیت کشورها (جوامع سیاسی) به طور کلی. آخرین گروه، دست کم در نظریه، از همه مهم‌تر است؛ زیرا برداشت ما از کشورها به طور کلی مشخص می‌کند که آیا کشورهای خاص حقی را که عرفاً ادعا می‌کنند دارند یا نه: و آن حق عبارت است از اعطای عضویت به دلایل خاص خودشان. ولی شمار اندکی از ما تجربه‌ای مستقیم در این مورد داریم که کشور چیست و عضو آن بودن به چه معنا است. اغلب احساسی قوی نسبت به کشور خودمان داریم، ولی درک ضعیفی از آن داریم. این کشور به عنوان جامعه‌ای سیاسی (نه فقط یک مکان) قابل رؤیت نیست؛ ما در عمل فقط نمادها، ادارات و نمایندگان آن را می‌بینیم. گمان می‌کنم که زمانی به بهترین وجه آن را درک می‌کنیم که با جوامعی کوچک‌تر مقایسه‌اش کنیم که می‌توانیم گستره‌شان را آسان‌تر بفهمیم. زیرا همهٔ ما عضو انواع و اقسام گروه‌های رسمی و غیررسمی هستیم؛ ما با طرز کار آنها از نزدیک آشنایی داریم. حتی اگر هرگز عهده‌دار مقامات دولتی نبوده‌ایم، حتی اگر هرگز از کشوری به کشور دیگر مهاجرت نکرده‌ایم، همه‌مان تجربه پذیرش یا رد بیگانگان را داشته‌ایم و همه‌مان پذیرفته یا طرد شدن را تجربه کرده‌ایم. مایلم توجه شما را به این تجربه جلب کنم. من با استفاده از یک رشته مقایسه استدلال می‌کنم و گمان دارم که در حین این مقایسه‌ها معنای خاص عضویت در جامعه‌ای سیاسی رفته رفته روشن‌تر می‌شود.

پس سه نهاد قابل قیاس با جامعهٔ سیاسی را در نظر بگیرید: می‌توانیم کشورها را همچون اهالی محل، انجمن‌ها یا خانواده‌ها تلقی کنیم. این فهرست آشکارا جامع نیست، ولی برای روشن کردن برخی از ویژگی‌های اصلی پذیرش یا طرد به کار می‌آید. مدرسه‌ها، دستگاه‌های دولتی و شرکت‌ها، هر چند برخی از ویژگی‌های انجمن‌ها را دارند، جایگاه‌های اجتماعی و اقتصادی و همین‌طور عضویت را توزیع می‌کنند؛ من به

شکلی جداگانه به آنها می‌پردازم. عضویت در بسیاری از انجمن‌های محلی حالتی طفیلی دارد و بر رویه‌های دیگر انجمن‌ها تکیه می‌کنند: اتحادیه‌ها به سیاست‌های استخدامی شرکت‌ها وابسته‌اند؛ انجمن‌های اولیا و مربیان به علاقه‌مندی اهالی محل به فعالیت‌های اجتماعی وابسته‌اند یا به گزینشی عمل کردن مدارس خصوصی. احزاب سیاسی معمولاً مانند انجمن‌ها عمل می‌کنند؛ اجتماعات دینی اغلب به گونه‌ای طراحی شده‌اند که به خانواده شباهت دارند. کشورها باید شبیه چه چیزی باشند؟

محله جامعه‌ای بشری و به شدت پیچیده است، ولی ما برداشت خاصی از این داریم که محله به چه چیزی شباهت دارد ـ برداشتی که دست کم تا حدودی در قانون معاصر امریکا منعکس شده است. این جامعه‌ای بدون خط مشی سازمان یافته یا از نظر قانونی قابل اجرا در مورد پذیرش است. از بیگانگان می‌شود استقبال کرد یا نکرد؛ نمی‌شود به آنها اجازهٔ ورود داد یا طردشان کرد. البته، مورد استقبال قرار گرفتن یا نگرفتن گاهی در واقع همان پذیرفته شدن یا طرد شدن است، ولی تمایز بین آنها در نظریه مهم است. در اصل، افراد و خانواده‌ها به دلایل مورد نظر خودشان به محله‌ای نقل مکان می‌کنند؛ آنها بر می‌گزینند ولی برگزیده نمی‌شوند. یا به عبارتی در حالت نبود کنترل‌های قانونی، بازار جا به جایی‌های آنها را کنترل می‌کند، این که آیا آنها نقل مکان می‌کنند یا نه مسأله‌ای نیست که فقط به انتخاب خودشان بستگی داشته باشد بلکه به توانایی‌شان به یافتن شغل و یافتن جایی برای زندگی هم وابسته است (یا در جامعه‌ای متفاوت با جامعهٔ خودمان، به یافتن شهرکی صنعتی یا مجتمعی تعاونی بستگی دارد که آمادگی پذیرش آنها را داشته باشد). از نظر آرمانی، بازار مستقل از ترکیب موجود محله عمل می‌کند. دولت با خودداری از اجرای قراردادهای بازدارنده و ممانعت یا به حداقل رساندن تبعیض در استخدام از این استقلال حمایت می‌کند. هیچ گونه قرار و مدار نهادین وجود ندارد که توانایی حفظ «اصالت قومی» را داشته باشد ـ هر چند قوانین منطقه‌بندی گاهی به ادامهٔ تبعیض نژادی می‌انجامند [۱]. با توجه به هر گونه ضابطهٔ رسمی، محله جامعه‌ای

تصادفی است و آن گونه که برنارد بوزانکت[1] نوشته است «گزینش نشده است بلکه بیشتر مسطوره‌ای از کلیت زندگی ... از راه تبعیض قائل نشدن در مورد محیط است»، «ما در معرض تأثیر مستقیم تمام عوامل ممکن هستیم.»

در اقتصاد سیاسی کلاسیک استدلالی رایج این بود که سرزمین ملی باید به اندازهٔ محیط محلی «عاری از تبعیض» باشد. همان نویسندگانی که در سدهٔ نوزدهم از تجارت آزاد دفاع می‌کردند از مهاجرت بی‌قید و شرط نیز دفاع می‌کردند. آنها هوادار آزادی کامل و عاری از هرگونه الزام سیاسی قرارداد بودند. آنها فکر می‌کردند جامعهٔ بین‌المللی باید مانند محله شکل گیرد، در حالی که افراد آزادانه در آن رفت و آمد می‌کنند، و به دنبال پیشرفت شخصی هستند. از دیدگاه آنان، همان گونه که هنری سیجویک[2] در دههٔ ۱۸۹۰ گزارش داد، تنها وظیفهٔ مقامات دولتی «حفظ نظم در سرزمینی خاص است... ولی به هر صورت تعیین این نیست که چه کسی باید در این سرزمین زندگی کند، یا این که برخورداری از مزایای طبیعی آن را به بخش خاصی از نژاد بشر محدود کنند.» امکان برخورداری از مزایای طبیعی (مانند بازارها) برای تمام کسانی که به این سرزمین‌ها وارد می‌شوند، وجود دارد، البته در محدودهٔ حقوق مالکیت خصوصی؛ و اگر بنا باشد افزایش بیش از حد جمعیت باعث به پایان رسیدن یا کاهش آن مزایا شوند، مردم به قلمرو قضایی مقاماتی جدید نقل مکان می‌کنند.

سیجویک تصور می‌کرد که این «وضع آرمانی آینده» است ولی او سه استدلال علیه دنیای کنونی متشکل از محله‌ها ارائه داد. نخست، چنین دنیایی جایی برای احساس میهن‌پرستی باقی نمی‌گذارد، و بنابراین «توده‌های معمولی» که شاید در نتیجهٔ جا به جایی آزادانهٔ افراد شکل گیرند «فاقد یکپارچگی درونی» خواهند بود. همسایگان نسبت به هم بیگانه هستند. دوم، جا به جایی آزادانه ممکن است مخل تلاش‌هایی شود که در جهت «ارتقای سطح زندگی بین طبقات فقیر» کشوری خاص صورت می‌گیرد، زیرا در

1- Bernard Bosanquet
2- Henry Sidgwick

همه جای دنیا با جنب و جوش و موفقیت یکسان به این گونه تلاش‌ها دست نمی‌زنند. سوم هم این که خلاقیت مستمر جمعیت‌های نامتجانس ممکن است کار ارتقای فرهنگ اخلاقی و فکری و کارآمدی نهادهای سیاسی را به «شکست» بکشاند. سیجویک این سه استدلال را به عنوان یک رشته از ملاحظات فایده‌گرا ارائه کرد که در مقایسه با مزایای تحرک کارگری و آزادی مربوط به قرارداد سنجیده می‌شوند. ولی به نظر من می‌رسد که آنها خاصیتی تا حدودی متفاوت دارند. اهمیت دو استدلال آخری به استدلال اولی وابسته است، ولی فقط در صورتی که برداشت ما از استدلال اول بر حسب شرایط نافایده‌گرا باشد. تنها اگر احساس میهن‌پرستی مبناهایی تا حدودی اخلاقی دارد، تنها اگر یکپارچگی جمعی مایهٔ تعهدات و معناهای مشترک است، تنها اگر در جامعه همان طور که اعضا وجود دارند بیگانگان هم حضور داشته باشند، مقامات دولتی دلیلی در اختیار دارند تا به ویژه نگران رفاه ملت خودشان (و *تمام* افراد ملت خودشان) و نگران موفقیت فرهنگ و سیاست خودشان باشند. زیرا دست کم این نکته شبهه‌برانگیز است که میانگین سطح زندگی طبقات فقیرتر در سراسر دنیا در شرایط تحرک کامل کارگری نزول کند. شواهدی قطعی در این مورد هم وجود ندارد که فرهنگ در محیط‌های جهان‌وطن ترقی نمی‌کند، و نه در این مورد که ممکن نیست فرهنگ بر توده‌های معمولی مردم فرمان راند. دربارهٔ این مورد آخری، نظریه‌پردازان سیاسی مدت‌ها قبل کشف کردند که رژیم‌هایی خاص ـ از جمله رژیم‌های خودکامه ـ در فقدان یکپارچگی جمعی پیشرفت می‌کنند. همین طور متوجه شدند که تحرک کاملی که زمینه را برای خودکامگی فراهم می‌آورد شاید استدلالی فایده‌گرا علیه تحرک ارائه دهد؛ ولی چنین استدلالی تنها زمانی سودمند است که فرد فرد زنان و مردان، برخوردار از آزادی رفت و آمد، تمایلی نسبت به نوعی دیگر از حکومت ابراز دارند. شاید آنها چنین تمایلی را ابراز نکنند.

به هر حال، تحرک کارگری کامل شاید معجزه‌ای باشد زیرا تقریباً قطعی است که در سطح محلی با مقاومت رو به رو می‌شود. افراد بشر، همان گونه که گفتم، خیلی زیاد جا به

جا می‌شوند ولی دلیلش این نیست که جا به جا شدن را دوست دارند. اغلب آنها مایل هستند در همان جایی که هستند بمانند مگر آن که زندگی‌شان خیلی سخت شده باشد. آنها تنشی بین عشق به جایی که در آن زندگی می‌کنند و مشقت‌های خاص آن مکان را تجربه می‌کنند. در حالی که برخی از این افراد میهن خود را ترک می‌کنند و به بیگانگانی در سرزمین‌های جدید بدل می‌شوند، دیگران در همان جا که هستند می‌مانند و در سرزمین خود به بیگانگان نفرت می‌ورزند. بنابراین، اگر زمانی کشورها به محله‌هایی بزرگ بدل شوند، این احتمال وجود دارد که محله‌ها به کشورهایی کوچک تبدیل شوند. اعضای این محله‌ها ترتیبی می‌دهند که از سیاست و فرهنگ محله‌ای در برابر بیگانگان دفاع کنند. از نظر تاریخی، هرگاه درهای مملکت باز بوده است محله‌ها به جوامعی بسته و کوته‌بینانه بدل شده‌اند (موارد اجبار قانونی را کنار گذاشته‌اند): برای مثال در شهرهای آزاداندیش و بی‌تعصب امپراتوری‌های چند ملیتی، جایی که مقامات دولتی هیچ گونه هویت خاصی را اشاعه نمی‌دهند ولی به گروه‌های مختلف اجازه می‌دهند که ساختارهای نهادین خاص خود را بسازند (مثل اسکندریهٔ قدیم) یا در مراکز پذیرندهٔ تحرکات جمعی پناهندگی (نیویورک در اوائل قرن بیستم) یعنی جایی که کشور دنیایی باز و پذیرنده ولی در عین حال دنیایی بیگانه است ـ یا دنیایی پر از افراد بیگانه است. زمانی که دولت اصلاً وجود ندارد یا در جاهایی که دولت کار آمد نیست هم وضع به همین گونه است. برای مثال، زمانی که پولی که صرف رفاه می‌شود افزایش می‌یابد و در محل خرج می‌شود، مثل مورد دیرهای سدهٔ هفدهم انگلستان، مردم محلی به دنبال این هستند که راه را بر تازه‌واردان ببندند زیرا احتمال می‌رود که آنها هم دریافت کنندهٔ امکانات رفاهی باشند. تنها ملی کردن رفاه (یا ملی کردن فرهنگ و سیاست) است که در جوامع محله‌ای را به روی هر کسی می‌گشاید که خواستار ورود به آن جوامع است.

زمانی می‌شود در محله‌ها را گشود که در کشورها دست کم بالقوه بسته باشد. تنها اگر دولت از میان اعضای احتمالی دست به گزینش بزند و وفاداری، امنیت و رفاه افرادی

را که برمی‌گزینند تضمین کند، ممکن است اجتماعات محله‌ای بسان جوامعی «عاری از تبعیض» شکل بگیرند، جوامعی که تنها رجحان فردی و گنجایش بازار به آنها شکل می‌دهد. از آنجاکه گزینهٔ فردی بیش از همه به تحرک محله‌ای وابسته است، ممکن است به نظر رسد که این وضع در جامعه‌ای مثل جامعهٔ خود ما وضعیت دلخواه باشد. سیاست و فرهنگ هر دموکراسی مدرن ممکن است مستلزم آن گونه وسعت، و همین طور آن گونه نداشتن حد و مرزی باشد، که دولت‌ها فراهم می‌آورند. مرادم انکار فرهنگ‌های فرقه‌ای و جوامع قومی نیست؛ مرادم تنها عنوان کردن انعطاف‌ناپذیری‌هایی است که در نبود دولت‌های فراگیر و حمایتگر ممکن است هم بر فرهنگ‌های فرقه‌ای و هم بر جوامع قومی تحمیل شود. آن گونه که سیجویک با نگرانی عنوان می‌کرد در هم کوبیدن دیوارهای دولت به معنای آفرینش دنیایی بدون دیوار نیست، بلکه بیشتر به معنای آفرینش هزاران قلعهٔ کوچک است.

این قلعه‌ها را هم می‌شود در هم کوبید: آنچه مورد نیاز است فقط دولتی جهانی است که قدرتی کافی برای غلبه بر جوامع محله‌ای داشته باشد. در این حالت نتیجه، همان گونه که سیجویک شرح داد، دنیای اقتصاددانان سیاسی است ـ دنیایی متشکل از مردان و زنان به شدت بی‌ریشه. محله‌ها شاید به شکلی داوطلبانه برای یک یا دو نسل به نوعی فرهنگ یکپارچه دست یابند، ولی مردم وارد این جوامع می‌شوند یا از آنها بیرون می‌روند؛ به این ترتیب دیری نمی‌گذرد که آن یکپارچگی از میان می‌رود. تمایز فرهنگ‌ها و گروه‌ها به بسته بودن جوامع بستگی دارد و، بدون آن، نمی‌توانیم این تمایز را ویژگی باثبات زندگی بشر به شمار آوریم. اگر همان گونه که اغلب افراد معتقدند (هر چند برخی از آنها تکثرگرایان جهانی و دیگران فقط وفاداران محله‌ای هستند) این تمایز نوعی ارزش باشد، در این صورت بسته بودن جوامع باید در جایی مجاز دانسته شود. در سطحی از سازمان سیاسی، چیزی مثل دولت دارای حاکمیت باید شکل گیرد و مدعی اقتداری شود که سازندهٔ سیاست اعطای اجازهٔ ورود خود آن دولت است که جریان مهاجرت را

محدود و گاهی متوقف می‌کند.

ولی این حق کنترل مهاجرت به داخل (درون‌کوچی[1]) شامل حق کنترل مهاجرت به خارج (برون‌کوچی[2]) یا مستلزم آن نیست. جامعهٔ سیاسی می‌تواند در مورد جمعیت خود به این راه تصمیم بگیرد و نه از راه دیگر: در سراسر بحث مربوط به عضویت این تمایز مرتب به شکل‌های گوناگون تکرار می‌شود. محدود کردن ورود به جامعهٔ سیاسی به معنای دفاع از آزادی و رفاه، سیاست و فرهنگ گروه مردمی است که نسبت به زندگی مشترک و عمومی‌شان و نسبت به هم تعهد متقابل دارند. ولی محدودیت خروج به اجبار جانشین تعهد می‌شود. تا جایی که به اعضای تحت فشار قرارگرفته مربوط می‌شود، پس از این وضع دیگر جامعه‌ای باقی نمی‌ماند که ارزش دفاع کردن داشته باشد. شاید دولت بتواند شهروندی را طرد یا بیگانگانی را که در درون مرزهایش زندگی می‌کنند (اگر جایی برای پذیرش آنها وجود داشته باشد) اخراج کند. جز در موارد فوریت‌های ملی، یعنی مواقعی که همه باید برای بقای اجتماع تلاش کنند، دولت‌ها نمی‌توانند مانع از این شوند که چنین افرادی کشور را ترک کنند. این واقعیت که افراد حق دارند کشورشان را ترک کنند، به هر حال، این حق را ایجاد نمی‌کند که وارد کشوری دیگر شوند. درون‌کوچی و برون‌کوچی از نظر اخلاقی قرینهٔ هم نیستند. در اینجا مناسب است که این وضع را با وضع یک انجمن مقایسه کنیم زیرا این خصلت انجمن‌ها در جامعهٔ داخلی است که می‌توانند مقررات پذیرش اعضا را تنظیم کنند ولی نمی‌توانند مانع خروج اعضا شوند، و همان گونه که گفتم این از ویژگی‌های دولت‌ها در جوامع بین‌المللی هم هست.

کشورها هم مانند انجمن‌ها هیأت‌هایی برای بررسی پذیرش اعضا دارند. در ایالات متحدهٔ امریکا، کنگره کار این هیأت را انجام می‌دهد، هر چند به ندرت اقدام به گزینش افراد می‌کند. در مقابل، کنگره شرایط کلی و لازم برای پذیرش و اخراج و سهمیه‌بندی‌های عددی (محدودیت‌ها) را تعیین می‌کند. سپس با رعایت ملاحظات

---

1-immigration

2- emigration

دولتی و اغلب بر اساس اصل رعایت نوبت به افراد قابل پذیرش اجازهٔ ورود می‌دهند. به نظر می‌رسد این رویه بسیار قابل دفاع است، هر چند به این معنا نیست که از هر گونه شرایط و دسته‌بندی بشود دفاع کرد. گفتن این که دولت‌ها در برخی حوزه‌ها حق دارند اقدام کنند به معنای این نیست که هر کاری که دولت‌ها در آن حوزه‌ها بکنند، درست است. می‌توانیم با در نظر گرفتن شرایط و خصوصیات کشور میزبان و تفاهم‌های مشترک کسانی که اکنون عضو این کشور هستند، دربارهٔ ضابطه‌های خاص اجازهٔ ورود بحث کنیم. دربارهٔ این بحث‌ها باید از نظر اخلاقی و سیاسی و همین طور عملی داوری کنیم. ادعای امریکایی‌های مدافع محدود کردن مهاجرت (مثلاً در ۱۹۲۰) مبنی بر این که از کشوری پروتستان و با جمعیت یکپارچهٔ متشکل از سفیدپوستان حمایت می‌کنند، به درستی باید غیرعادلانه و در عین حال نادرست به شمار آید: زیرا چنان است که گویی شهروندانی که سفید پوست و پروتستان نیستند مردان و زنانی نامرئی هستند که نباید در سرشماری ملی به حساب آورده شوند! امریکایی‌های قدیمی‌تر که به دنبال منافع اقتصادی و کشورگشایی بودند، جامعه‌ای کثرت‌گرا را به وجود آورده بودند؛ و انتظار می‌رفت واقعیات اخلاقی آن جامعه راهنمای قانونگذاران دههٔ ۱۹۲۰ باشد. اگر منطق قیاس کشور با انجمن را دنبال کنیم، به هر حال، ناگزیریم بگوییم که تصمیم قبلی شاید متفاوت بوده است و شاید ایالات متحدهٔ امریکا در قالب جامعه‌ای یکپارچه و منسجم شکل گرفته است، یعنی دولت ـ ملتی آنگلوساکسون (با پذیرش آنچه به هر حال رخ داده بود: منهدم کردن عملی هندی‌شمردگانی[1] که به دلیل درک درست از خطرات تهاجم، تا سر حد توان برای دور نگاه داشتن بیگانگان از سرزمین مادری‌شان جنگیدند). این گونه تصمیم‌گیری‌ها مشروط به قید و بندهایی هستند، ولی این که این قید و بندها کدام‌اند موضوعی است که من هنوز آمادگی ندارم به آن بپردازم. اول از همه اصرار بر این نکته اهمیت دارد که توزیع عضویت در جامعهٔ امریکایی، و در هر جامعهٔ موجود، تصمیمی

1- indians

سیاسی به شمار می‌آید. شاید بشود عنان بازار کار را رها کرد، همان گونه که طی دهه‌های بی‌شمار در ایالات متحدهٔ امریکا چنین کردند، ولی این کار به فرمان طبیعت یا پروردگار صورت نمی‌گیرد؛ این کار به گزینه‌هایی بستگی دارد که در نهایت سیاسی هستند. به این بستگی دارد که شهروندان می‌خواهند چگونه جامعه‌ای را به وجود آورند؟ آنها می‌خواهند کالاهای اجتماعی را با کدام مردان و زنان دیگر تقسیم و مبادله کنند؟

این‌ها دقیقاً همان پرسش‌هایی است که اعضای انجمن زمانی به آنها پاسخ می‌دهند که می‌خواهند دربارهٔ عضویت تصمیم بگیرند، هر چند اغلب در رابطه با جامعه‌ای کوچک‌تر و کالاهای اجتماعی دارای طیف محدودتر. در انجمن‌ها تنها بنیانگذاران خودشان (یا یکدیگر) را بر می‌گزینند؛ تمام اعضای دیگر را آن کسانی برمی‌گزینند که پیش از آنها عضو آن انجمن بوده‌اند. افراد شاید بتوانند دلایل خوبی در این مورد ارائه دهند که چرا باید برگزیده شوند، ولی هیچ یک از افرادی که بیرون از انجمن است نباید ورود به انجمن را حق خود بداند. اعضای انجمن در مورد همکاران آیندهٔ خود آزادانه تصمیم می‌گیرند، و این تصمیمات معتبر و قطعی هستند. تنها زمانی که انجمن‌ها به بخش هایی تقسیم می‌شوند و در مورد مالکیت به ستیزه می‌پردازند دولت می‌تواند مداخله کند و در مورد این که اعضا چه کسانی باشند، خودش تصمیم بگیرد. در هر حال زمانی که کشورها تجزیه می‌شوند هیچ گونه فرجام‌خواهی قانونی امکان‌پذیر نیست؛ زیرا هیأتی برتر وجود ندارد. به این ترتیب می‌توانیم کشورها را چون انجمن‌هایی بی‌نقص تصور کنیم که دارای قدرتی بلامنازع در مورد روند گزینش خود هستند [۲].

ولی اگر این توصیف دربارهٔ این قانون دقیق باشد، شرح دقیقی از زندگی اخلاقی در جوامع سیاسی معاصر نیست. بدیهی است که خود شهروندان اغلب از نظر اخلاقی معتقدند که باید درهای کشورشان را باز بگذارند ـ البته شاید نه به روی هر کسی که می‌خواهد وارد کشور شود، بلکه به روی گروه خاصی از بیگانگان که آنها را

«خویشاوندان» ملی یا قومی خویش تلقی می‌کنند. به این معنا، کشورها بیشتر مانند خانواده‌ها هستند تا مانند انجمن‌ها، زیرا این خصلت خانواده‌ها است که اعضاشان از نظر اخلاقی خود را وابسته به افرادی می‌دانند که خودشان آنها را برنگزیده‌اند، کسانی که بیرون از محیط خانه زندگی می‌کنند. در مواقع خطر، محیط خانه پناهگاهی تلقی می‌شود. گاهی به لطف و عنایت دولت، ما شهروندانی را می‌پذیریم که با آنها خویشی نداریم، همان گونه که خانواده‌های انگلیسی در لندن فرزندانی را در دورهٔ حملات هوایی پذیرفتند؛ ولی نیکوکاری خودجوش‌تر ما متوجه کس و کارمان است. دولت تشخیص می‌دهد که وقتی برای اقوام شهروندان در مورد مهاجرت ارجحیت قائل می‌شود، می‌توانیم آن را «اصل خویشاوندی» بنامیم. این خط مشی رایج در ایالات متحدهٔ امریکا است، و به ویژه مناسب جامعه‌ای سیاسی است که بیشتر بر اساس پذیرش مهاجران شکل گرفته است. این راهی برای پذیرش این نکته است که تحرک نیروی کار بهایی اجتماعی دارد: از آنجا که کارگران زنان و مردانی دارای خانواده هستند، نمی‌توانیم به آنها اجازهٔ ورود بدهیم بدون آنکه نسبت به والدین سالمندشان یا برادران و خواهران بیمارشان نوعی احساس تعهد را بپذیریم.

در اجتماعاتی که به گونه‌ای دیگر شکل گرفته‌اند، یعنی در جاهایی که دولت مظهر ملتی است عمدتاً حی و حاضر، نوعی دیگری از تعهد معمولاً در راستای خط مشی‌هایی که اصل ملیت تعیین‌شان می‌کند، گسترش می‌یابد. در موقعیت‌های ناخوش و به هنگام ناآرامی‌ها، کشور پناهگاهی برای آحاد ملت است، خواه این افراد شهروند یا مقیم مملکت باشند و خواه نه. شاید مرز اجتماع سیاسی را سالها پیش تعیین کرده باشند به گونه‌ای که روستاها و شهرهایش در طرف دیگر مرز قرار گرفته باشند؛ شاید ساکنان آن شهرها و روستاها فرزندان یا نوادگان برون‌کوچندگان مملکت باشند. آنها هیچ‌گونه حق قانونی در مورد عضویت در کشور ما ندارند، ولی اگر در سرزمینی که زندگی می‌کنند تحت شکنجه قرار گیرند، نه تنها با امید که با انتظار چشم به سرزمین

مادری‌شان می‌دوزند. مایلم بگویم که این گونه انتظارات مشروع هستند. پس از جنگ‌ها و انقلاب‌های اوائل قرن بیستم یونانیانی که از ترکیه و ترک‌هایی که از یونان رانده شدند، لازم بود از سوی کشورهایی که نام آنها را بر خود داشتند، پذیرفته می‌شدند. این کشورها اگر آنها را نمی‌پذیرفتند به چه درد دیگری می‌خوردند؟ آنها فقط بر بخشی از یک سرزمین یا مجموعه‌ای اتفاقی از ساکنان آن فرمان نمی‌رانند؛ بلکه آنها مظهر سیاسی حیاتی جمعی و (اغلب) «خانواده‌ای» ملی هستند که هرگز به تمامی در محدودهٔ مرزهای حقوقی خود محصور نیست. پس از جنگ جهانی دوم، آلمان شرقی و آلمان غربی میلیون‌ها آلمانی را که کشورهای لهستان و چکسلواکی آنها را رانده بودند، پذیرفتند و از آنها مراقبت کردند. حتی اگر دو آلمان هیچ گونه مسئولیتی در قبال اخراج‌ها نداشتند، باز هم تعهد خاصی نسبت به پناهندگان احساس می‌کردند. اغلب کشورها در عمل این گونه تعهدات را احساس می‌کنند و برخی هم قانوناً چنین تعهداتی دارند.

## سرزمین

بنابراین می‌توانیم کشورها را همانند انجمن‌های ملی یا خانواده‌ها تلقی کنیم. ولی کشورها دولت‌هایی سرزمینی هم هستند. انجمن‌ها و خانواده‌ها اموالی دارند، ولی آنها نه لازم است بر قلمرو کشور اختیار قضایی داشته باشند و نه دارند (البته جز در نظام‌های فئودالی). انجمن‌ها جز در مورد کودکان کنترلی بر موقعیت جغرافیایی اعضای خود ندارند. دولت موقعیت جغرافیایی افراد را کنترل می‌کند ـ این کار فقط به خاطر انجمن‌ها و خانواده‌ها و مردان و زنانی است که دولت را تشکیل می‌دهند؛ و تعهداتی چند با این کنترل همراه هستند. ما می‌توانیم این موضوع را زمانی به بهترین وجه بررسی کنیم که یکبار دیگر به عدم تقارن درون‌کوچی و برون‌کوچی بپردازیم.

اصل ملیت یک حد و مرز مهم دارد که اغلب در نظریه پذیرفته شده است هر چند ممکن است همیشه در عمل پذیرفته نشده باشد. به رسمیت شناختن پیوند ملی دلیلی

است برای مجاز دانستن مهاجرت (درون‌کوچی)، ولی به رسمیت نشناختن این پیوند دلیلی برای اخراج نیست. این موضوع مهمی در دنیای مدرن است، زیرا بسیاری از دولت‌های تازه استقلال یافته خود را کنترل‌کنندهٔ سرزمینی می‌بینند که گروه‌های بیگانه تحت توجهات رژیم حاکم قدیمی اجازهٔ ورود به آن را یافته‌اند. گاهی این افراد اجباراً کشور را ترک می‌کنند، این‌ها قربانیان خصومتی مردمی بوده‌اند که حکومت جدید نمی‌تواند جلوی آن را بگیرد. اغلب خود این حکومت به این خصومت دامن می‌زند و برای راندن «عناصر بیگانه» اقدام می‌کند، و با این کار نوعی قیاس با انجمن یا خانواده به ذهن متبادر می‌شود. به هر حال، در اینجا هیچ یک از این دو قیاس صادق نیست: زیرا اگر چه هیچ «بیگانه‌ای» حق عضویت در یک انجمن یا خانواده را ندارد، من فکر می‌کنم می‌توانیم نوعی حق سرزمینی یا محله‌ای را شرح دهیم.

هابز زمانی که فهرست آن حقوقی را عرضه داشت که افراد در زمان امضای قرارداد اجتماعی از آنها چشم می‌پوشند و آن حقوقی که حفظ می‌شوند، استدلالش را به شکل سنتی ارائه داد. حقوقی که باقی می‌مانند عبارتند از حق دفاع از خود و سپس «استفاده از آتش، آب، هوای آزاد و ***جایی برای زندگی***، و... تمام چیزهای لازم برای زندگی.» (تأکید از من است). این حق در واقع به جایی خاص تعلق ندارد بلکه قابل اجرا در مقابل دولت است که دلیل وجودی‌اش حمایت از آن حق است؛ ادعای دولت در مورد اختیار قضایی در قلمرو خود در نهایت از این حق فردی در مورد جا و مکان سرچشمه می‌گیرد. پس این حق هم شکلی جمعی دارد و هم شکلی فردی، و این دو شکل ممکن است با هم در تضاد از آب در بیایند. ولی نمی‌توانیم بگوییم که حق اولی همیشه یا الزاماً جایگزین حق دومی می‌شود، زیرا حق اولی به خاطر حق دومی به وجود آمده است. دولت فارغ از هویت جمعی یا ملی ساکنانش وظایفی نسبت به آنها دارد. نخستین مکانی که ساکنان یک کشور حق زندگی در آن را دارند بی‌تردید همان مکانی است که آنها و خانواده‌هاشان در آن زندگی و روزگارشان را سپری کرده‌اند. وابستگی‌های آنها به آن سرزمین و

انتظاراتی که در آنها شکل گرفته است دلیلی علیه انتقال اجباری‌شان به کشوری دیگر است. اگر آنها مالک این قطعه زمین خاص (یا خانه یا آپارتمان) نباشند، در این صورت باید جای دیگری در محدودهٔ همان «مکان» برای آنان پیدا کنند. دست کم، فضای عضویت مشخص است: مردان و زنانی که مشخص می‌کنند معنای عضویت چیست و خط مشی‌های اجازهٔ ورود به جامعهٔ سیاسی را شکل می‌دهند، به سادگی آن مردان و زنانی هستند که اکنون در آن سرزمین زندگی می‌کنند. دولت‌ها و حکومت‌های جدید باید با ساکنان قدیمی سرزمینی که بر آن حکم می‌رانند در صلح و آشتی باشند. امکان دارد کشورها به صورت سرزمین‌هایی بسته شکل گیرند که شاید ملت‌هایی خاص (انجمن‌ها یا خانواده‌ها) بر آنها حکم رانند، ولی همیشه بیگانگانی از انواع مختلف را در خود دارند که اخراج آنها کاری ناعادلانه است.

این برنامه‌ریزی رایج یک احتمال مهم را مطرح می‌کند: و آن این است که به بسیاری از ساکنان کشوری خاص به دلیل ملیت‌شان اجازهٔ عضویت کامل (شهروندی) را نمی‌دهند. وقتی به مسائل خاص اعطای تابعیت می‌پردازم آن امکان را مورد توجه قرار می‌دهم و در مورد آن عدم پذیرش استدلال می‌کنم. ولی با انتخاب برنامه‌ای به شدت متفاوت باید به کلی از این مسائل، به ویژه در سطح کشور، بپرهیزیم. یکبار دیگر قیاس کشور با اهل محل را در نظر بگیرید: شاید باید حق قضاوت سرزمینی را همان گونه که برای کلیساها و احزاب سیاسی قائل نشده‌ایم، از دولت‌های ملی نیز دریغ داریم. شاید باید بر باز بودن مرز کشورها اصرار ورزیم و فقط به گروه‌های غیرسرزمینی اجازه بستن درهاشان را بدهیم. شاید ساختار جامعهٔ داخلی باید بر این اساس باشد: باز بودن درهای محله و بسته بودن درهای انجمن‌ها و خانواده‌ها. چرا نتوانیم این وضع را به جامعهٔ جهانی تسری دهیم؟

در واقع اوتو بوئر[1]، نویسندهٔ اتریشی سوسیالیست، با اشاره به امپراتوری‌های چند

1- Otto Bauer

ملیتی اروپای مرکزی و شرقی، این گونه تسری را پیشنهاد کرد. شاید بوئر در نظر داشت ملت‌هایی را در قالب شرکت‌هایی مستقل سازمان دهد که حق داشتند از اعضای خود برای مقاصد آموزشی و فرهنگی مالیات بگیرند، ولی هر گونه حق مالکیت سرزمینی را برای آنها انکار می‌کرد. افراد حق داشتند آزادانه در فضای سیاسی و در محدودهٔ امپراتوری رفت و آمد کنند، در حالی که عضویت ملی خود را حفظ می‌کردند، درست همان گونه که امروز افراد در کشورهای آزاد و غیر دینی با حفظ وابستگی‌های دینی و پیوندهای جانبدارانه‌شان جا به جا می‌شوند. این شرکت‌ها، مانند کلیساها و احزاب می‌توانستند بر طبق هر ضابطه‌ای که اعضای قدیمی‌شان مناسب تشخیص می‌دادند، اعضای جدید را بپذیرند یا طرد کنند.

در اینجا دشواری اصلی این است که تمام جوامع ملی‌ای که بوئر می‌خواست حفظ کند در طول قرون و اعصار بر اساس همزیستی جغرافیایی به وجود آمدند و به حیات خود ادامه دادند. سؤتفاهم دربارهٔ تاریخ ملت‌های تازه آزاد شده از قید فرمان امپراتوری نیست که آنها را به جستجوی موقعیت سرزمینی محکم و استواری می‌کشاند. ملت‌ها به این دلیل به دنبال کشورها می‌گردند که به معنایی عمیق همین حالا هم کشورهایی دارند: پیوند بین مردم و سرزمین ویژگی اصلی مربوط به هویت ملی است. افزون بر این، رهبران‌شان هم می‌فهمند که چون این همه مسائل مهم (از جمله مسائل مربوط به عدالت توزیعی، رفاه، آموزش و غیره) به بهترین وجه در محدودهٔ واحدهای جغرافیایی حل می‌شوند، تمرکز بر حیات سیاسی هرگز در جایی دیگر سامان نمی‌گیرد. شرکت‌های «مستقل» همیشه جزیی وابسته و شاید جزء طفیلی دولت‌های سرزمینی هستند؛ و چشم‌پوشی از کشور به معنای چشم‌پوشی از هر گونه خودمختاری است. به این دلیل است که مرزها و جا به جا شدن افراد و گروه‌ها و عبورشان از مرزها، به محض آن که فرمانروایی شاهانه عقب می‌نشیند و ملت فرایند «رهایی» را می‌آغازد، به شدت مورد بحث قرار می‌گیرد. بار دیگر برعکس کردن این فرایند یا سرکوب کردن پیامدهای آن

مستلزم اعمال زور شدید در سطح جهانی است. هیچ راه آسانی برای پرهیز از به وجود آمدن کشور (و گسترش کشورها) به شکلی که اکنون می‌شناسیم، وجود ندارد. بنابراین، نظریهٔ عدالت باید دولت سرزمینی را مجاز بداند، درحالی که حقوق ساکنان آن را مشخص می‌کند و حق جمعی پذیرفتن یا نپذیرفتن اعضای جدید را به رسمیت بشناسد.

این استدلال به همین جا ختم نمی‌شود، زیرا کنترل سرزمین کشور را در معرض ادعای ضرورت قرار می‌دهد. سرزمین به معنایی دوگانه کالایی اجتماعی است. سرزمین فضای حیاتی یعنی خاک و آب، منابع کانی و ثروت بالقوه و سرپناهی برای مستمندان و گرسنگان است. در عین حال فضای حیاتی حفاظت شده‌ای است با مرزها و نیروی انتظامی، و سرپناهی برای شکنجه‌دیدگان و افراد بدون تابعیت. این دو سرپناه با هم تفاوت دارند، و ما باید در مورد نوع ادعایی که نسبت به هر کدام ممکن است مطرح شود به شکلی متفاوت نتیجه بگیریم. ولی موضوع مورد نظر را باید به طور کلی مطرح کنیم. آیا جامعه‌ای سیاسی حق دارد مردان و زنان مستمند و گرسنه، شکنجه‌دیده و بدون تابعیت ـ خلاصه نیازمندان ـ را اخراج کند فقط به این دلیل که آنها بیگانه هستند؟ آیا شهروندان مجبورند بیگانگان را بپذیرند؟ بهتر است تصور کنیم که شهروندان هیچ گونه تعهد رسمی ندارند؛ هیچ عامل صریح‌تری از کمک متقابل آنها را مقید نمی‌کند. در هر حال، این اصل نباید مستقیماً در مورد افراد به کار گرفته شود بلکه باید در مورد شهروندان به عنوان یک گروه به کار گرفته شود، زیرا مهاجرت مسأله‌ای است مربوط به تصمیم سیاسی. افراد در تصمیم‌گیری مشارکت می‌کنند، البته اگر دولت دموکراتیک باشد؛ ولی آنها در مورد خودشان تصمیم نمی‌گیرند بلکه معمولاً در مورد جامعه تصمیم می‌گیرند. این واقعیت دارای پیامدهایی اخلاقی هم هست. فاصله گرفتن را جایگزین تماس نزدیک می‌کند و به جای صرف وقت و انرژی شخصی دیوان‌سالاران را به این کار می‌گمارد. برخلاف ادعای جان وینتراپ، جوامع سیاسی بیشتر از افراد ملزم به کمک متقابل هستند زیرا طیف گسترده‌ای از اقدامات خیرخواهانه برای جامعه امکان‌پذیر

است که فقط به طور جنبي بر اعضای فعلی آن اثر می‌گذارد که به شکل یک هیأت تلقی می‌شوند یا حتی تک به تک، خانواده به خانواده یا انجمن به انجمن دارای انتظاراتی محتمل هستند. (ولی نیکوکاری شاید بر فرزندان یا نوادگان یا نبیرگان اعضای کنونی، به شیوه‌هایی که سنجیدن یا حتی درست درک کردن‌شان آسان نیست، اثر بگذارد. من مطمئن نیستم که که تا چه اندازه ممکن است برای محدود کردن طیف اقدامات مورد نظر از این گونه ملاحظات استفاده کنند). این گونه اقدامات احتمالاً شامل پذیرش بیگانگان می‌شود، زیرا پذیرفتن بیگانگان به یک کشور شامل آن گونه روابط دوستانه نمی‌شود که در مورد انجمن‌ها و خانواده به سختی می‌توانیم از آنها بپرهیزیم. پس آیا، دست کم در مورد این بیگانگانی که جایی دیگر برای رفتن ندارند، قبول عضویت از نظر اخلاقی اجباری نخواهد بود؟

برخی از این گونه استدلال‌ها، مثل تبدیل کمک متقابل به مسئولیتی سنگین‌تر برای اجتماعات تا برای افراد، شاید زمینهٔ ادعایی مشترک را مبنی بر این نکته فراهم آورد که حقوق مربوط به اخراج افراد به گستره و پهنای سرزمین و تراکم جمعیت کشورهای خاص مربوط می‌شود. سیجویک بر این اساس نوشت که او «نمی‌تواند موافقت کند که کشوری با پهنه‌ای گسترده و زمین‌هایی خالی از سکنه حقی مطلق در مورد نپذیرفتن عناصر بیگانه را داشته باشد.» شاید از دیدگاه او، شهروندان می‌توانند از میان بیگانگان نیازمند به گونه‌ای دست به انتخاب بزنند، ولی نمی‌توانند تا زمانی که کشورشان فضای قابل استفادهٔ (زیادی) در اختیار دارد، به کلی از پذیرفتن بیگانگان سر باز زنند. اگر ما بیگانگان نیازمند را هدف اقدام نیکوکارانه به شمار نیاوریم بلکه آنان را مردان و زنانی درمانده بدانیم که قادرند از جانب خود اقدام کنند، شاید آن به اصطلاح جناح دیگر استدلالی بسیار قوی‌تر را مطرح کند. هابز در کتاب *لویاتان* استدلال می‌کرد که این افراد، اگر نتوانند در مملکت خویش امرار معاش کنند، حق دارند به «کشورهایی نقل مکان کنند که جمعیت کافی ندارند: هر چند حق ندارند ساکنان آنجا را نابود کنند، بلکه آنها را

وامی‌دارند که کمی جمع و جورتر زندگی کنند و خودشان برای چنگ انداختن به آنچه می‌یابند حریص نباشند.» در اینجا (همان گونه که کمی بعد خواهیم دید) «نیکوکاران» خودشان فعال نیستند بلکه حالتی منفعلانه دارند و فقط از آنها می‌خواهند که از خود مقاومت نشان ندهند.

## «استرالیای سفید» و ادعای ضرورت

ادعای هابز به روشنی دفاع از استعمارگری غرب است ـو همین طور دفاع از «اعمال فشار» بعدی شکارچیان و صیادان بومی. ولی این ادعا کاربردی گسترده‌تر هم دارد. سیجویک، شاید به هنگام نگارش در ۱۸۹۱ کشورهایی را در نظر داشت که استعمارگران به وجود آورده بودند: ایالات متحدهٔ امریکا، یعنی جایی که بلوا برای طرد مهاجران دست کم ویژگی گاه و بیگاه حیات سیاسی در سراسر سدهٔ نوزدهم بود؛ و استرالیا، که در آن زمان تازه بحث مهم خود دربارهٔ مهاجرت را شروع کرده بود که در قالب خط مشی «استرالیای سفید» به اوج رسید. سال‌ها بعد وزیر استرالیایی مهاجرت از آن خط مشی با کلامی دفاع کرد که شاید اکنون به نظر عادی بیاید: «ما به دنبال پدید آوردن ملتی یکپارچه هستیم. آیا انصافاً کسی می‌تواند با آن مخالفت کند؟ آیا این حق اولیهٔ هر حکومتی نیست که دربارهٔ ترکیب جمعیتش تصمیم بگیرد؟ این درست مانند همان حق ویژهٔ سرپرست خانواده‌است که می‌تواند تصمیم بگیرد چه کسی در خانه‌اش زندگی کند.» ولی «خانوادهٔ» استرالیایی سرزمینی پهناور را در اختیار داشت که تنها بخش کوچکی از آن را اشغال کرده بود (و من، بدون مأخذی واقعی، تصور می‌کنم هنوز هم همین گونه است). حق استرالیایی‌های سفیدپوست بر فضاهای بزرگ و خالی در شبه قاره پایه‌ای جز ادعایی نداشت که در معرض خطر بود، و قبل از هر کس علیه جمعیت غیربومی اعمال می‌شد. این حقی به نظر نمی‌رسد که هر کسی می‌توانست با رضا و رغبت در برابر مردان و زنان نیازمندی که برای ورود به آن کشور اصرار می‌ورزیدند، از

آن دفاع کند. اگر هزاران فردی که در سرزمین‌های پرجمعیت آسیای جنوب شرقی دچار قحطی بودند بنا بود راه‌شان را به استرالیایی باز کنند که بر روی‌شان بسته بود، شک دارم که ما می‌توانستیم این مهاجمان را به تجاوز متهم کنیم. شاید ادعای هابز معقول‌تر باشد: «اگر کار هر فرد را نه فقط بر اساس حق بلکه بر اساس ضرورت طبیعت در نظر بگیریم، انتظار می‌رود آن فرد هر کاری که از دستش بر می‌آید بکند تا به آنچه برای بقایش لازم است دست یابد؛ هر کسی که به دلایل نامربوط با این کار مخالفت کند، گناه جنگی را بر گردن دارد که واقع خواهد شد.»

ولی مفهوم مورد نظر هابز از «دلایل نامربوط» به شکل غریبی نامشخص است. مراد او نامربوط نسبت به خود زندگی بود، یعنی نسبت به امور صرفاً ضروری برای بقای جسمانی. من فکر می‌کنم این استدلال قابل قبول‌تر است اگر مفهومی مشخص‌تر را در نظر بگیریم، که بر اساس نیازهای جوامع خاص تاریخی شکل گرفته باشد. ما باید «راه و روش زندگی» را در نظر بگیریم، درست همان گونه که در مورد افراد باید «برنامه‌های زندگی» را در نظر بگیریم. اکنون بیایید تصور کنیم که اکثریت بزرگی از استرالیایی‌ها، فقط مشروط به جا به جایی‌های مختصر و با در نظر گرفتن تهاجمی موفقیت‌آمیز از نوعی که من تصور کرده‌ام، می‌توانند راه و روش کنونی زندگی خود را حفظ کنند. در این حالت برخی از افراد به شدت بیشتری تحت تأثیر قرار می‌گیرند، زیرا نوعی زندگی را برگزیده‌اند که «نیازمند» صدها یا حتی هزارها مایل فضای خالی است. ولی نمی‌توانیم این گونه نیازها را از نظر اخلاقی بر ادعاهای بیگانگان نیازمند ترجیح دهیم. فضا در آن مقیاس چیزی تجملی است، همان گونه که در استدلال‌های سنتی‌تر *سامری نیکو* زمان هم در آن مقیاس نوعی تجمل است: و تابع نوعی تخطی اخلاقی است. پس اگر فرض کنیم که در عمل سرزمین پهناوری وجود دارد، ادعای ضرورت جامعه‌ای سیاسی مانند استرالیای سفید را وا می‌دارد که با حق انتخاب اساسی برخورد کند. اعضای آن جامعه ممکن است زمینی را به خاطر تجانس تسلیم کنند، یا از تجانس چشم بپوشند یا به خاطر

سرزمین با پدید آمدن جامعه‌ای چند نژادی موافقت کنند. این‌ها تنها گزینه‌های آنها است. بقای استرالیای سفید تنها به حالت استرالیای کوچک ممکن است.

من این استدلال را در قالب این عبارات اثرگذار بیان کرده‌ام تا نشان دهم که تعبیر جمعی کمک متقابل ممکن است مستلزم توزیع محدود و پیچیدهٔ مجدد عضویت و/یا سرزمین باشد. ما بیش از این نمی‌توانیم پیش برویم. ما نمی‌توانیم کوچکی استرالیای کوچک را توصیف کنیم بدون آن که به معنای «امور زائد» بپردازیم. برای مثال برای استدلال در این مورد که فضای حیاتی باید به مقداری مساوی بین تک تک ساکنان کرهٔ زمین تقسیم شود به معنای این است که اجازه دهیم تعبیر فردی حق هر کس بر داشتن جایی در دنیا تعبیر جمعی در این مورد را تحت‌الشعاع قرار دهد. در واقع، این برداشت نمی‌پذیرد که که انجمن‌ها و خانواده‌های ملی هرگز بتوانند حق مالکیتی قطعی بر قطعه زمینی خاص به دست آورند. نرخ بالای موالید در یک محله فوری این حق را نفی می‌کند و مستلزم توزیع مجدد سرزمین است.

همین مشکل در مورد ثروت و منابع هم مطرح می‌شود. این‌ها هم ممکن است غیرضروری به نظر آیند، و بسیار بیش از آنچه ساکنان کشوری خاص برای زندگی شایسته به آن نیازمندند (حتی بر حسب معنای مورد نظر خود آن افراد از زندگی شایسته). آیا تا زمانی که منابع غیرضروری وجود دارند، آن ساکنان از نظر اخلاقی مجبورند به مهاجرانی از کشورهای فقیرتر اجازهٔ مهاجرت دهند؟ یا این که آنها برای مدتی طولانی‌تر ناگزیر به ادامهٔ این وضع، در محدوده‌ای فراتر از کمک متقابل، هستند یعنی تا زمانی که خط مشی درهای باز برای پذیرش و جذب و نفع رساندن به فقیرترین مردم دنیا متوقف شود. به نظر می‌رسد که سیجویک نخستین مورد را ترجیح داده است؛ او تعبیر اولیه و کوته‌بینانه از اصل تفاوت مورد نظر راولز را پیشنهاد می‌کند: به محض آن که محدود نکردن مهاجرت برای «تلاش‌های حکومت به منظور حفظ سطح بالای زندگی اعضای جامعه به طور کلی -به ویژه طبقه‌های فقیرتر، از نظر مادی» مزاحمت

ایجاد کند، مهاجرت باید محدود شود. ولی جامعه، حتی اگر مشتاق صدور بخشی از ثروت اضافی‌اش باشد، ممکن است تصمیم بگیرد که حتی پیش از بروز این وضع مهاجرت را ممنوع کند. اعضای چنین جامعه‌ای ممکن است با گزینه‌ای مشابه با گزینهٔ استرالیایی‌ها رو به رو شوند: ممکن است ثروت‌شان را با بیگانگان نیازمند بیرون از کشورشان تقسیم کنند یا با بیگانگانی نیازمند که در درون کشورشان زندگی می‌کنند. ولی نکته این است که چه میزانی از ثروت‌شان را باید تقسیم کنند؟ باز هم باید حد و حدودی تعیین شود، برابر نبودن (و شاید نابرابری قابل توجه) و همین طور ثروت جمعی ممکن است تا ابد به هدر رود. اگر تمام منابع و تمام تولیدات در جهان مشترک بود خود عبارت «ثروت جمعی» معنایش را از دست می‌داد. یا شاید در این حالت فقط یک جامعه وجود داشت، دولتی جهانی، که روند توزیع مجدد آن با گذشت زمان گرایش به این پیدا می‌کرد که خصوصیت تاریخی انجمن‌ها و خانواده‌های ملی را نفی کند.

اگر به دلیل نبود برابری مهاجرت را متوقف کنیم، همچنان جوامع زیادی با تاریخ‌ها، شیوه‌های زندگی، آب و هواها، ساختارهای سیاسی و اقتصادهای متفاوت وجود خواهند داشت. برخی جاها در دنیا باز هم مطلوب‌تر از جاهای دیگر خواهند بود، خواه از نظر مردان و زنانی با سلیقه‌ها و آرزوهای مختلف و خواه به طور کلی. برخی جاها دست کم برای برخی از ساکنان‌شان ناراحت خواهند بود. به این ترتیب حتی پس از آن که ادعاهای مربوط به عدالت توزیعی در مقیاس جهانی برآورده شد، مهاجرت همچنان ادامه می‌یابد ـ با تصور این که جامعهٔ جهانی از نظر راه و روش تکثرگراست و باید باشد و نوعی کمک متقابل جمعی این ادعاها را تعیین می‌کند. جوامع مختلف باز هم باید دربارهٔ پذیرش تصمیم بگیرند و باز هم حقی در مورد این تصمیم‌گیری‌ها دارند. اگر نتوانیم حد و حدود کامل شالودهٔ سرزمینی یا مادی‌ای را تضمین کنیم که گروهی از مردم بر روی آن حیات سیاسی‌شان را بنیاد می‌نهند، می‌توانیم بگوییم که حیات مشترک، دست کم، مربوط به خودشان است و این که حق آنها است که دوستان و همکاران‌شان را برگزینند.

## پناهندگان

در هر حال یک گروه از بیگانگان نیازمند وجود دارند که خواسته‌هاشان با تسلیم سرزمین یا ثروت به آنها برآورده نمی‌شود؛ خواسته‌های آنها فقط با پذیرفتن‌شان در یک کشور برآورده می‌شود. این‌ها گروه پناهندگان هستند که نیازشان خود عضویت است که کالایی قابل صدور نیست. آزادی هم که برخی از کشورها را به میهن محتمل مردان و زنانی بدل کرده است که سیاست و مذهب مورد نظرشان در جایی که زندگی می‌کنند تحمل نمی‌شود کالایی قابل صدور نیست: یا دست کم ما راهی برای صدورش پیدا نکرده‌ایم. این کالاها را فقط می‌توانیم در فضای حفاظت شدهٔ کشوری خاص باهم تقسیم کنیم. در عین حال، پذیرش پناهندگان الزاماً از میزان آزادی اعضایی که از این کالا در داخل آن فضا بهره‌مند هستند، نمی‌کاهد. پس قربانیان شکنجه‌های سیاسی یا دینی با بیشترین شدت و حدت خواستار پذیرفته شدن هستند. آنها می‌گویند، اگر مرا نپذیرید، فرمانروایان کشور خودم مرا می‌کشند، شکنجه می‌کنند، یا با خشونت تحت فشار قرار می‌دهند. ما چه جوابی داریم که به آنها بدهیم؟

ممکن است نسبت به برخی از پناهندگان همان تعهداتی را داشته باشیم که نسبت به هم میهنان خودمان داریم. این آشکارا مورد مربوط به هر گروهی از مردم است که ما کاری کرده‌ایم که پناهنده شوند. لطمه‌ای که ما به آنها زده‌ایم جا را برای پیوندی در میان ما باز می‌کند: به این ترتیب پناهندگان ویتنامی به معنایی اخلاقی در واقع حتی پیش از آن که قدم به سواحل ما بگذارند، امریکایی شده بودند. ولی ممکن است ما خود را ملزم به یاری رساندن به مردان و زنانی بدانیم که فرد دیگری آنها را شکنجه کرده یا بر آنها ستم روا داشته است، زیرا آنها هم مانند ما هستند. پیوند ایدئولوژیکی مثل پیوند قومی ممکن است علقه‌هایی در رویه‌های سیاسی پدید آورند، به ویژه برای مثال، زمانی که می‌خواهیم برخی از اصول را در زندگی اجتماعی خود بگنجانیم و زنان و مردان جاهای

دیگر را تشویق کنیم که از آن اصول دفاع کنند. در کشوری آزاد، پیوندهایی از نوع اخیر ممکن است به شدت تضعیف شود ولی از نظر اخلاقی هم الزام‌آور باشد. پناهندگان سیاسی سدهٔ نوزدهم در انگلستان معمولاً آزادیخواهانی انگلیسی نبودند. آنها انواع و اقسام بدعت‌گذاران و فرصت طلبانی بودند در جنگ با حکومت‌های خودکامهٔ اروپای مرکزی و شرقی. انگلیسی‌ها بیشتر به خاطر دشمنان‌شان بود که با آنها احساس نوعی خویشاوندی و دوستی می‌کردند. یا هزاران مرد و زنی را در نظر بگیرید که پس از انقلاب ناکام سال ۱۹۵۶ از مجارستان گریختند. با توجه به ساختار جنگ سرد، خصوصیت تبلیغات غربی و همدلی اظهار شده با «مبارزان راه آزادی» اروپای شرقی، خودداری از به رسمیت شناختن آنها به شیوه‌ای مشابه دشوار است. شاید بنا بود کشورهایی مثل بریتانیا و ایالات متحدهٔ امریکااین پناهندگان را بپذیرند. به نظر می‌رسد سرکوبی هم‌مسلکان سیاسی، مانند شکنجهٔ هم‌کیشان، باعث تعهد به کمک، یا دست کم فراهم آوردن پناهگاهی برای آن افرادی است که بیش از همه در معرض این شکنجه‌ها قرار دارند یا در خطرند. شاید هر قربانی نظام خودکامه و متحجر هم‌مسلک اخلاقی شهروند لیبرال است: من مایلم این گونه اظهار نظر کنم. ولی این وضع باعث تحکیم بیش از اندازهٔ این پیوند می‌شود که به هر حال نیازی به آن نیست. تا زمانی که شمار قربانیان اندک است، کمک متقابل نتایج عملی مشابهی به بار می‌آورد؛ زمانی هم که شمار قربانیان افزایش می‌یابد، و ما ناگزیریم از میان‌شان دست به انتخاب بزنیم، به حق به دنبال ارتباط مستقیم‌تری بین آنها و شیوهٔ زندگی خودمان هستیم. از سوی دیگر اگر هیچ گونه ارتباطی با قربانیان خاص وجود نداشته باشد، و به جای احساس نزدیکی نسبت به آنها احساس نفرت داشته باشیم، دلیلی وجود ندارد که در گزینش آنها را بر کسانی که به همان اندازه نیازمند هستند ترجیح دهیم [۳]. برای مثال به سختی می‌توانستیم از بریتانیا و ایالات متحدهٔ امریکا انتظار داشته باشیم که به استالینیست‌هایی که در صورت پیروزی انقلاب در سال ۱۹۵۶ از مجارستان می‌گریختند، پناه دهند. باز هم تکرار می‌کنم که جوامع باید

مرز داشته باشند؛ و این مرزها با توجه به سرزمین و منابع به هر شکلی که تعیین شده باشند، از نظر جمعیت بر مفهوم وابستگی و ارتباط دو سویه استوارند. پناهندگان باید به آن مفهوم توسل جویند. ما خواستار موفقیت آنها هستیم؛ ولی در موارد خاص، با توجه به وضعیت کشوری خاص، شاید حق موفق شدن را نداشته باشند.

از آنجا که پیوند ایدئولوژیکی (بسیار بیشتر از پیوند قومی) موضوعی است دربارهٔ به رسمیت شناختن متقابل، در اینجا امکان زیادی برای گزینش سیاسی وجود دارد -و بر این اساس برای طرد کردن یا پذیرفتن. بنابراین شاید بشود گفت که استدلال من درماندگی پناهنده را در بر نمی‌گیرد. به هر حال نحوهٔ برخورد با شمار عظیم پناهندگانی را هم که سیاست قرن بیستم به وجود می‌آورد مطرح نمی‌کند. از یک سو هر کس باید جایی برای زندگی کردن داشته باشد، و در این جا زندگی به نسبت امن ممکن باشد. از سوی دیگر این حقی نیست که بشود علیه کشورهای میزبان خاص اعمال کرد. (این حق در عمل قابل اجرا نیست مگر آن که اقتداری بین‌المللی که قادر به اجرای آن است وجود داشته باشد؛ و اگر چنین اقتداری وجود داشته باشد بی تردید بهتر است علیه کشورهایی وارد عمل شود که خط مشی‌های خشن‌شان شهروندان خودشان را به تبعید رانده است، و به این ترتیب راهی بیندیشد که همهٔ آنها بتوانند به کشور خود برگردند.) خشونت ناشی از این معضل تا حدودی با اصل پناهندگی تعدیل می‌شود. هر پناهنده‌ای که عملاً موفق به فرار شده است، و در جستجوی پناهگاهی نیست بلکه دست کم پناهگاهی موقتی را یافته است، می‌تواند درخواست پناهندگی کند -این حقی است که امروز، برای مثال، قانون انگلستان به رسمیت شناخته است؛ و آن فرد را پس از پناهندگی نمی‌شود اخراج کرد مخصوصاً تا زمانی که تنها کشوری که می‌شود وی را به آنجا فرستاد «کشوری است که او به دلیل ترسی موجه در این مورد که به دلایل نژادی، دینی یا ملی یا به دلیل عقاید سیاسی در آنجا شکنجه شود»، مایل نیست به آنجا برود. این فرد هرچند بیگانه و تازه‌وارد است، قانون مربوط به اخراج در مورد او چنان صدق می‌کند که گویی تمام

زندگی را در همانجایی که هست سر کرده است: زیرا جای دیگری وجود ندارد که او بتواند زندگی کند.

ولی این اصل برای افرادی طرح شده است که بشود یکی یکی وضعیت آنها را بررسی کرد، آن هم زمانی که شمارشان آن قدر اندک است که ممکن نیست تأثیری مهم بر خصوصیات جامعهٔ سیاسی بگذارند. ولی زمانی که شمار این افراد اندک نباشد چه رخ می‌دهد؟ مورد میلیون‌ها نفر روسی را در نظر بگیرید که در دوران جنگ جهانی دوم نازی‌ها آنها را دستگیر کردند یا به اسارت گرفتند و در حملات نهایی جنگ سرزمین‌شان مورد تاخت و تاز متفقین قرار گرفت. تمام این افراد و بسیاری از آنها به زور به اتحاد جماهیر شوروی برگردانده شدند، جایی که یا فوری تیرباران‌شان کردند یا آنها را به اردوگاه‌های کار اجباری فرستادند تا در آنجا بمیرند. آن شماری از آنها که سرنوشت‌شان را پیش‌بینی می‌کردند از غرب درخواست پناهندگی کردند، ولی به دلایل مقتضی (مربوط به جنگ و دیپلماسی و نه به خاطر ملیت و مسائل جذب شدن و ادغام)، اجازهٔ پناهندگی به آنها داده نشد. البته، آنها به زور به مملکت‌شان برنگشتند ـ به ویژه پس از آن که معلوم شد آنها را می‌کشند؛ و معنای آن این است که متفقین غربی آماده بودند که پس از مذاکره بین خود آنها را در کشورشان بپذیرند، و من حدس می‌زنم هر کشوری متناسب با وضعیت خود شماری از این افراد را پذیرفت. راه دیگری نبود: در این حالت، رد درخواست پناهندگی عملاً ناممکن بود. من تصور می‌کنم که برای مسئولیت‌های جمعی ما حد و مرزی وجود دارد، ولی نمی‌دانم چگونه آن حد و مرز را مشخص کنم.

این مثال آخری حکایت از این دارد که رفتار غیراخلاقی و خودکامهٔ دولت‌های بی‌رحم ممکن است تعیین کنندهٔ رفتار اخلاقی و لیبرال دولت‌های انسان‌دوست باشد. ولی اگر این گفته درست باشد، چرا باید به پناهندگی اکتفا کنیم؟ چرا باید فقط حواس‌مان متوجه مردان و زنانی باشد که فعلاً در سرزمین ما هستند و می‌خواهند اینجا بمانند، و نه متوجه مردان و زنانی که در کشور خودشان تحت ستم قرار دارند و درخواست ورود به

کشور ما را می‌کنند؟ چرا باید فرد خوشبخت یا جسوری را که به گونه‌ای ترتیبی داده است که راهش را به درون مرزهای ما باز کند، از دیگران متمایز کنیم؟ باز هم برای این پرسش پاسخی درخور ندارم. به نظر می‌رسد که ما ناگزیریم به دو دلیل پناهندگی اعطا کنیم: یکی به این دلیل که رد پناهندگی باعث این می‌شود که ما علیه ملتی ناتوان و درمانده از زور استفاده کنیم و دوم به این دلیل که شمار احتمالی کسانی که درگیر این مسأله می‌شوند، جز در موارد استثنایی، اندک است و این افراد به آسانی در مملکت ما جذب می‌شوند (پس ما برای چیزهای «غیرضروری» از زور استفاده می‌کنیم). ولی اگر ما به هر کسی در دنیا که ممکن بود به شکلی موجه بگوید که به پناهندگی نیازمند است پناه می‌دادیم، ممکن بود کشورمان از جمعیت سرریز شود. اعلام این که «انبوه جمعیت‌تان را که در آرزوی این هستند که آزادانه نفس بکشند به من بسپارید» حاکی از سخاوت و شرافت است؛ در واقع پذیرفتن شمار زیادی از پناهندگان اغلب از نظر اخلاقی لازم است؛ ولی حق محدود کردن سیل جمعیت از ویژگی‌های حق تصمیم‌گیری جمعی در مورد سرنوشت خویش است. اصل کمک متقابل فقط می‌تواند خط مشی‌های پذیرش را که ریشه در درک هر اجتماع خاص از خودش دارد، تغییر دهد ولی نمی‌تواند آنها را دگرگون کند.

## بیگانگی و اعطای تابعیت

اعضای جامعه‌ای سیاسی در مورد تشکیل جمعیت ساکن در آن جامعه حقی جمعی دارند ـ حقی که به کنترل دوگانه‌ای که من دربارهٔ آن سخن گفتم وابسته است: مفهوم عضویت در نظر اعضای موجود و اصل کمک متقابل. با توجه به این دو مفهوم، کشورهای خاص در زمان‌های خاص به احتمال زیاد در میان مردان و زنان ساکن خود کسانی را دارند که به اشکال مختلفی بیگانه به شمار می‌آیند. این افراد ممکن است هر یک در مملکت خویش به صورت گروه‌های اقلیت یا مطرود عضو اجتماع باشند یا شاید

از جمله پناهندگان و مهاجرانی باشند که به تازگی وارد این اجتماع شده‌اند. بهتر است فرض کنیم که آنها حق بودن در جایی را که هستند دارند. آیا آنها می‌توانند ادعای شهروندی و حقوق سیاسی در جایی را بکنند که اکنون در حال زندگی در آن هستند؟ آیا حق شهروندی با سکونت همراه است؟ در واقع روندی ثانوی برای پذیرش وجود دارد که آن را «اعطای تابعیت» می‌نامند و ضابطهٔ مناسب برای این روند ثانوی هم باید تعیین شود. در اینجا باید تأکید کنم که آنچه در اینجا مطرح است شهروندی است و نه ملیت (البته جز در مورد معنای حقوقی آن). به دلایلی که پیش از این به طور خلاصه بیان کردم انجمن یا خانوادهٔ ملی جامعه‌ای است متفاوت با کشور. بنابراین مثلاً برای مهاجری الجزایری به فرانسه این امکان وجود دارد که شهروند فرانسه (یعنی دارای ملیت فرانسوی) شود، بدون آن که به فردی فرانسوی بدل شود. ولی حالا که او فردی فرانسوی نیست، بلکه فقط ساکن فرانسه است، آیا حقی در مورد شهروندی فرانسه دارد؟

ممکن است همان گونه که من در نهایت پافشاری می‌کنم بر این نکته اصرار ورزیم که همان معیارهایی که در مورد اعطای تابعیت صدق می‌کند در مورد مهاجرت هم صادق است، و هر مهاجر و هر ساکن در یک کشور شهروند آن کشور هم هست ـ یا دست کم شهروندی سیاسی است. به این دلیل است که پذیرفته شدن در هر سرزمین موضوعی تا این اندازه جدی است. اعضای هر جامعه باید آمادگی داشته باشند که مردان و زنانی را که به جامعه‌شان می‌پذیرند در دنیایی از تعهدات مشترک بسان افرادی برابر با خود تلقی کنند؛ مهاجران هم باید آمادگی مشارکت در این تعهدات را داشته باشند. ولی ممکن است امور به شکل دیگری سامان گیرند. دولت اغلب اعطای تابعیت را به شدت کنترل می‌کند، ولی در مورد مهاجرت کنترل قابل انعطاف‌تری دارد. مهاجران به بیگانگانی ساکن کشور بدل می‌شوند و جز در مواردی که قانون معین کرده است، همین و بس. چرا این بیگانگان را می‌پذیرند؟ برای این که شهروندان را از کار سخت و ناخوشایند معاف کنند. در این حالت کشور به خانواده‌ای می‌ماند که خدمتکاران خانگی دارد.

این تصویر جالبی نیست، زیرا خانواده‌ای با خدمتکاران خانگی، به نظر من، به ناگزیر به حکومت استبدادی کوچکی می‌ماند. اصولی که بر محیط خانه حکمفرماست همان اصول خویشاوندی و عشق است. آن اصول الگوی ارتباط دوجانبه و تعهد و همین طور الگوی اقتدار و فرمانبرداری را برقرار می‌کنند. خدمتکاران در آن الگو جای مشخصی ندارند، ولی باید در آن ادغام شوند. به این ترتیب در نوشته‌های مربوط به زندگی خانوادگی در دورهٔ پیشامدرن، خدمتکاران را اغلب مانند فرزندانی از نوع خاص توصیف می‌کنند: از این نظر آنان را در شمار فرزندان می‌آورند که باید تحت فرمان قرار گیرند؛ و از این نظر نوعی خاص هستند که اجازه ندارند بزرگ شوند. اقتدار والدین فراتر از محدودهٔ خود و بر مردان و زنان بزرگسالی اعمال می‌شود که حق ندارند و هرگز نمی‌توانند به اعضای بالغ و رشید خانواده بدل شوند. زمانی که این فرض دیگر ممکن نباشد، زمانی که خدمتکاران را چون کارگرانی که اجیر شده‌اند به شمار آورند، انحطاط خانوادهٔ بزرگ شروع می‌شود. الگوی خانگی بودن رفته رفته برعکس می‌شود؛ خدمتکاران بیگانه به دنبال محیط خانوادگی خاص خود می‌گردند.

## بیگانگان مقیم[1] آتنی

پیدا کردن رد تاریخی مشابه در سطح جامعهٔ سیاسی ممکن نیست. خدمتکاران خانگی در دنیای مدرن از بین نرفته‌اند. آنها به عنوان «کارگران مهمان» نقش مهمی در اغلب اقتصادهای پیشرفته بازی می‌کنند. ولی پیش از بررسی جایگاه کارگران مهمان، مایلم به مثالی قدیمی برگردم و جایگاه بیگانگان مقیم را در آتن باستان بررسی کنم. دولت‌شهر یونانی تقریباً خانواده‌ای با خدمتکارانی خانگی بود. شهروندی میراثی بود که از والدین به فرزندان می‌رسید (و این ارث فقط زمانی به فرزندان می‌رسید که هم پدر و هم

---

1- metics

مادرشان شهروند بودند: پس از ۴۵۰ ق.م. زندگی در آتن بر اساس درون‌همسری[1] مضاعف بود). بنابراین بخش زیادی از کار شهر به یاری ساکنانی انجام می‌شد که امیدی نداشتند که به شهروندان آن شهر بدل شوند. برخی از این افراد برده بودند؛ ولی مراد من آنها نیست، زیرا بی‌عدالتی ناشی از بردگی این روزها مورد بحث نیست، دست کم نه به صورت علنی. مورد بیگانگان مقیم دشوارتر و جالب‌تر است.

پریکلس در *خطابهٔ رثائیه* گفت: «ما دروازه‌های شهرمان را به روی دنیا باز می‌گذاریم و هرگز هیچ فرصتی را از بیگانگان دریغ نمی‌داریم.» بنابراین بیگانگان مشتاقانه به آتن آمدند، هم موقعیت مطلوب اقتصادی آنان را به آنجا می‌کشاند و هم شاید «حال و هوای آزادیخواهی» آن شهر. اغلب آنها هرگز از ردهٔ کارگر یدی یا «تعمیرکار» فراتر نرفتند ولی برخی از آنها کارشان رونق گرفت: در آتن قرن چهارم، بیگانگان ساکن آن شهر از جمله ثروتمندترین تاجران بودند. به هرحال، آنان آزادی آتنی را تنها به معنای منفی آن تجربه می‌کردند. اگر چه از آنها می‌خواستند که در دفاع از شهر مشارکت جویند، نه خودشان و نه اعقاب‌شان از هیچ گونه حق سیاسی برخوردار نبودند. آنها از اغلب حقوق اولیهٔ مربوط به رفاه هم برخوردار نبودند: «بیگانگان از توزیع غلات سهمی نمی‌بردند.» مطابق معمول این محرومیت‌ها نشان دهندهٔ شأن نازل بیگانگان در جامعهٔ آتنی بود. در نوشته‌های به جا مانده از آن دوره، معمولاً از بیگانگان با بی‌احترامی یاد می‌شود ـ هر چند شمار اندکی از اشاره‌های مطلوب در نمایشنامه‌های آریستوفان حکایت از وجود دیدگاه‌هایی از نوع دیگر دارد.

ارسطو، که خودش بیگانه‌ای مقیم یونان بود، دفاع سنتی از اخراج را تدارک می‌بیند، به ظاهر در پاسخ به منتقدانی که اظهار می‌داشتند که اشتراک در محل سکونت و کار مشترک پایه‌ای کافی برای عضویت در جامعه‌ای سیاسی است. ارسطو نوشت «هر شهروند به صرف زندگی در یک مکان حق شهروندی پیدا نمی‌کند.» کارکردن، حتی کار

1- endogamy

اجباری، ضابطهٔ بهتری نیست: «نباید تمام این [افراد] را شهروندانی فرض کنید که بدون آنها نمی‌توانید شهری داشته باشید.» شهروند بودن مستلزم نوعی «امتیاز» است که هر کسی از آن برخوردار نیست. شک دارم که ارسطو معتقد بود که این امتیاز از راه تبار به کسی منتقل می‌شود. از نظر او عضو بودن یا نبودن در اجتماع به عنوان نوعی کاست موروثی مسألهٔ مربوط به سهولت کار بود. کسی باید کار سخت را در شهر انجام می‌داد، و بهترین حالت این بود که جایگاه کارگران به روشنی مشخص و از بدو تولد به آنها یادآوری می‌شد. خود کار که ضرورت روزانهٔ حیات اقتصادی است، باعث می‌شد کارگران نتوانند به امتیاز شهروندی دست یابند. در بهترین حالت گروه شهروندان متشکل از اشرافی دارای فراغت بود (در واقع «افزارمندان» هم جزو این گروه بودند همان گونه که افراد فارغ‌بالی که شهروند نبودند هم جزو بیگانگان مقیم به شمار می‌رفتند)؛ و اعضای گروه شهروندان به دلیل این که فراغت داشتند در شمار اشراف بودند و نه به دلیل تبار، خون یا استعدادی ذاتی. سیاست اغلب وقت آنان را می‌گرفت، هر چند ارسطو نگفته بود که آنها بر بردگان و بیگانگان فرمان می‌راندند. آنها به نوبت بر یکدیگر فرمان می‌راندند. دیگران به سادگی رعایای رام آنها بودند، یعنی «ابزار مادی» برتری‌شان به شمار می‌رفتند، ولی هیچ ارتباط سیاسی با هم نداشتند.

از دیدگاه ارسطو، بردگان و بیگانگان در قلمرو ضرورت زندگی می‌کردند، سرنوشت‌شان را شرایط زندگی اقتصادی‌شان تأمین می‌کرد. در حالی که شهروندان، برعکس، در قلمرو انتخاب زندگی می‌کردند؛ سرنوشت‌شان در قلمرو سیاسی و به دنبال تصمیمات جمعی خودشان تعیین می‌شد. ولی این تمایزی کاذب است. در واقع، شهروندان تمام تصمیماتی را می‌گرفتند که برای بردگان و بیگانگانی که در میان‌شان زندگی می‌کردند آمرانه بود ـ تصمیمات مربوط به جنگ، هزینه‌های عمومی، بهبود وضع تجارت، توزیع غلات و غیره. شرایط اقتصادی به کنترل سیاسی وابسته بودند، هر چند میزان آن کنترل همواره در حدی وحشت‌آور محدود بود. به این ترتیب در واقع بردگان و

بیگانگان فرمان می‌بردند؛ و فرمانروایان به زندگی‌شان از نظر سیاسی و اقتصادی شکل می‌دادند. آنها هم فقط به این دلیل که ساکن فضای دولت‌شهر بودند، جزو مردم آن به شمار می‌آمدند ولی حق هیچ‌گونه اظهار نظر نداشتند. بردگان و بیگانگان حق نداشتند عهده دار مقامات دولتی شوند یا در مجلس حضور یابند یا شغل قضاوت را بر عهده گیرند؛ آنان هیچ مقام یا سازمان سیاسی مخصوص به خودشان نداشتند و هرگز در مورد تصمیمات آتی با آنها مشورت نمی‌شد. اگر برخلاف ارسطو آنها را مردان و زنانی قادر به تفکر عقلانی فرض کنیم، در این حالت باید بگوییم که آنان تابع گروهی از شهروندان مستبد بودند که آن شهروندان بدون رضایت‌این بردگان و بیگانگان بر اینان فرمان می‌راندند. در واقع، به نظر می‌رسد این دیدگاه ضمنی دیگر نویسندگان یونانی بود. از جمله ایسوکراتس منتقد اولیگارشی می‌گوید: برخی از شهروندان قدرت سیاسی را به انحصار خود در می‌آورند، آنها به «جبارانی» بدل می‌شوند و دوستان‌شان را به بیگانگان بدل می‌کنند. اگر این حرف درست باشد پس بیگانگان فعلی باید همیشه در نظام‌های جبارانه زندگی کرده باشند.

ولی ایسوکراتس این نکتهٔ آخری را روشن نکرد؛ ما هم هیچ سابقه‌ای از بیگانگانی که آن را روشن کردند در اختیار نداریم. در یونان باستان بردگی موضوعی بسیار مورد بحث بود، ولی «هیچ اثری از هر گونه بحث مربوط به اتحاد طایفه‌ها[1] به جا نیست.» شاید برخی از سفسطه‌بازان در این مورد شک‌های خاص خودشان را داشته‌اند، ولی به نظر می‌رسد آن ایدئولوژی که بیگانگان را از شهروندان متمایز می‌کرد، به شکلی گسترده مورد قبول بیگانگان و شهروندان بود. تأثیر قانون تبار یا خون بر عضویت سیاسی بخشی از برداشت رایج آن دوره بود. بیگانگان آتنی خودشان شهروندان موروثی شهرهایی بودند که از آنها می‌آمدند؛ این پایگاه هیچ حمایت خاصی را به آنها

---

۱ـ تسئوس (Theseus) نخستین مصلح اجتماعی آتن بود و در دوره‌ای که آتیکا (Athica) از ۱۲ شهر تشکیل می‌شد و هر یک فرمانروای خود را داشت نام آتن را بر آنها گذاشت که به معنای اتحاد شهرهای دوازده‌گانه است. او برای بزرگداشت این رخداد جشن اتحاد طایفه‌ها (metoikia) را بنیاد نهاد. ـم.

عرضه نمی‌داشت، هر چند شاید به تعدیل موقعیت نازل‌شان در شهری که زندگی و کار می‌کردند یاری می‌داد. آنها هم اگر یونانی بودند، خون شهروندی داشتند؛ و مناسبات‌شان با آتنی‌ها بر اساس شرایط قراردادی به شکلی معقول قابل توضیح بود (همان گونه که لوکیاس[1]، یکی از بیگانگان شرح داده بود و برای پذیرفتن موقعیت اجتماعی خود آمادگی بیشتری از ارسطو داشت): برخورد خوب در برابر خوشرفتاری.

به هر حال، این دیدگاه در مورد فرزندان نخستین نسل بیگانگان چندان صادق نیست؛ هیچ گونه استدلال متکی بر قرارداد نمی‌تواند به وجود آمدن کاستی متشکل از بیگانگان را توجیه کند. تنها توجیه اتحاد طایفه‌ها در پذیرش مفهوم شهروندی نهفته بود، یعنی چیزی که آتنی‌ها، به دلیل برداشتی که از آن داشتند، عملاً نمی‌توانستند تعمیم دهند. کل چیزی که آنها می‌توانستند به بیگانگان عرضه دارند خوشرفتاری بود، و این تنها چیزی بود که تقاضایش می‌توانست به ذهن بیگانگان خطور کند. برای این دیدگاه شواهد زیادی در دست است، ولی شواهدی بر ضد آن هم وجود دارد. افراد بیگانه گاهی از حق رأی برخوردار بودند، هر چند شاید به نحوی فسادآمیز. بیگانگان در ۴۰۳ ق. م. و پس از حکومت سی تن جبار نقشی در احیای دموکراسی بازی کردند؛ و سرانجام با وجود مخالفت‌های شدید حق شهروندی به عنوان پاداش به آنان اعطا شد. ارسطو علیه شهرهای بزرگ استدلال می‌کرد که: «بیگانگان ساکن این شهرها با رضا و رغبت سهمی در اعمال حقوق سیاسی تقبل کرده بودند» ـ که حکایت از این دارد که هیچ گونه مانع عقلی در مورد اعطای شهروندی وجود نداشت. در هر حال، بی‌تردید در این مورد هیچ مانعی در جوامع دموکراتیک معاصر وجود ندارد، و اکنون وقت آن رسیده است که امور بیگانگان ساکن کشورهای خودمان را بررسی کنیم. مسأله‌ای که به ظاهر برای یونانیان هیچ مشکلی ایجاد نکرد امروز، هم در عمل و هم در نظریه، دردسرزا است. آیا کشورها می‌توانند اقتصادشان را با وجود خدمتکاران خانگی، کارگران مهمان پیش ببرند

---

1- Lycias

و همچنان آنها را از حق شهروندی محروم کنند؟

## کارگران مهمان

خیال ندارم تجربهٔ کارگران مهمان در دوران معاصر را به تمامی شرح بدهم. قوانین و رویه‌های کشورهای مختلف اروپایی با یکدیگر تفاوت دارند و یکسره در حال تغییرند؛ وضعیت پیچیده و بی‌ثبات است. تمام آنچه در اینجا لازم است طرحی کلی (بیشتر بر اساس وضع حقوقی در اوائل دههٔ ۱۹۷۰) است که هدف از طراحی آن برجسته نشان دادن آن دسته از مطالب اساسی در امور تجربی است که از نظر اخلاقی و سیاسی با هم در تضاد هستند.

پس کشوری مثل سویس، سوئد یا آلمان را در نظر بگیرید، کشوری دارای دموکراسی سرمایه‌داری و دولت رفاه، با اتحادیه‌های تجاری نیرومند و جمعیتی به نسبت مرفه. جذب کارگران برای مجموعه‌ای از مشاغلی که فرساینده، خطرناک و خفت‌آور تلقی می‌شوند، به نظر مدیران اقتصادی روز به روز دشوارتر می‌شود. ولی این کارها، در عین حال، از نظر اجتماعی ضروری هستند؛ باید کسی را پیدا کنند که این کارها را انجام دهد. در داخل تنها دو شق وجود دارد که هیچ‌کدام مقبول نیست. شاید بشود فشارهایی را که اتحادیه‌ها و دولت رفاه بر بازار کار تحمیل می‌کنند در هم شکست و پس از آن آسیب‌پذیرترین قشر کارگران محلی را به پذیرش این کارهایی که تا این زمان ناخوشایند تلقی می‌شدند، واداشت. ولی این کار نیازمند مبارزهٔ سیاسی دشوار و خطرناکی است. یا این که حقوق و شرایط کاری این مشاغل نامطلوب را آن قدر بالا ببرند که کارگران حتی با وجود محظورات بازار کار محلی به پذیرش آنها رغبت پیدا کنند. ولی این کار هزینه‌هایی را بر اقتصاد تحمیل می‌کند، و شاید از آن هم مهم‌تر این است که سلسله مراتب اقتصادی موجود را به چالش می‌طلبد. مدیران اقتصاد، به جای آن که یکی از این تصمیمات شدید را بگیرند، با کمک حکومت‌هاشان این کارها را از بازار داخلی به

بازار کار بین‌المللی منتقل می‌کنند، و آنها را در اختیار کارگران کشورهای فقیرتر قرار می‌دهند که این کارها از نظرشان آن قدرها نامطلوب نیست. حکومت دفترهای استخدامی در شماری از کشورهای از نظر اقتصادی عقب‌مانده می‌گشاید و مقرراتی برای پذیرش کارگران مهمان وضع می‌کند.

مهم این است که کارگرانی که به کشور پذیرفته می‌شوند «مهمان» باشند و نه مهاجرانی که به دنبال وطنی نو و حق شهروندی جدید هستند. زیرا اگر این کارگران به عنوان شهروندان آینده وارد کشور شوند، به نیروی کار داخلی می‌پیوندند، که به طور موقت ردهٔ پایین‌تر آن را اشغال کرده‌اند، ولی برخورداری از اتحادیه‌ها و برنامه‌های رفاهی آن با گذشت زمان باعث بروز مشکلات بدیع می‌شود. افزون بر این وقتی کارگران مهمان پیشرفت کنند به رقابت مستقیم با کارگران محلی می‌پردازند، که مایل هستند بر برخی از آنها پیشی گیرند. به این ترتیب مقرراتی که بر پذیرش آنها حکمفرماست به این منظور طراحی شده‌اند که آنها را از حمایتی که برای شهروندان در نظر گرفته شده است محروم کنند. این کارگران مهمان برای دوره‌ای مشخص وارد کشور می‌شوند و با کارفرمایی خاص قرارداد می‌بندند؛ اگر کارشان را از دست بدهند باید از کشور خارج شوند؛ و در هر حال وقتی مدت ویزای آنها به پایان می‌رسد باید کشور را ترک کنند. به همراه آوردن اعضای خانواده‌شان برای آنها یا ممنوع است یا توصیه نمی‌شود، و آنها را در خانه‌های کارگری، و از نظر جنسیتی جداگانه، در حومهٔ شهرهایی که کار می‌کنند، اسکان می‌دهند. اغلب آنان زنان و مردان جوانی هستند در دههٔ بیست یا سی زندگی‌شان؛ که تحصیلات خود را به پایان رسانده‌اند، هنوز ناتوان نشده‌اند، به بودجهٔ خدمات رفاهی محلی چیز مهمی را تحمیل نمی‌کنند (بیمهٔ بیکاری به آنها تعلق نمی‌گیرد زیرا اجازه ندارند که در کشوری که به آن آمده‌اند در حالت بیکاری سر کنند). آنها نه شهروند واقعی هستند و نه شهروند بالقوه و در نتیجه هیچ گونه حق سیاسی ندارند. گاهی مقامات دولتی به صورت علنی و گاهی به صورت ضمنی با تهدید کردن این

کارگران مهمان به برکناری و اخراج، آزادی‌های مدنی بیان، تجمع و انجمن را ـ که در مواقع دیگر به شدت از آنها دفاع می‌کنند ـ از این‌ها دریغ می‌دارند.

به تدریج که روشن می‌شود که حضور کارگران خارجی از ضروریات طولانی مدت اقتصاد محلی است، این شرایط تا حدودی تعدیل می‌شوند. برای برخی از مشاغل به کارگران ویزاهای طولانی‌تری می‌دهند و حتی به آنها اجازه می‌دهند خانواده‌شان را هم با خودشان ببرند و بسیاری از مزایای دولت رفاهی را هم برای آنان قائل می‌شوند. ولی موقعیت‌شان همچنان نامطمئن است. حق سکونت به اشتغال وابسته است، و مقامات مقرر می‌دارند که می‌شود هر کارگر مهمانی را که نتواند بدون مراجعهٔ مکرر به برنامه‌های رفاهی دولت، زندگی خود و خانواده‌اش را تأمین کند، اخراج کرد. در دورهٔ رکود بسیاری از کارگران مهمان مجبور به ترک کشور میزبان می‌شوند. در حالی که در دوره‌های شکوفایی شمار افرادی که تصمیم به ورود به کشور میزبان می‌گیرند و راه‌هایی برای ماندن در این کشور پیدا می‌کنند، بسیار زیاد است؛ دیری نمی‌گذرد که شماری بین ده تا پانزده درصد نیروی کار را خارجیان تشکیل می‌دهند. شهرهای بزرگ و کوچک گوناگونی که از این هجوم نیروی کارگری می‌هراسند سهمیه‌هایی برای کارگران مهمان در نظر می‌گیرند (و از اهالی خود در برابر کشوری با درهای باز دفاع می‌کنند). مهمانان که وابسته به شغل‌شان هستند حق انتخاب کمی در مورد محل زندگی‌شان دارند.

زندگی این گونه کارگران دشوار و دستمزدشان در مقایسه با معیارهای اروپایی پایین است ولی با معیارهای خودشان کم نیست. دشوارترین شرایط در این بی‌خانمانی عبارت از این است که: آنها در کشوری خارجی به شدت و برای ساعاتی طولانی کار می‌کنند ولی تشویق نمی‌شوند که در آنجا ماندگار شوند و همیشه حکم یک نفر خارجی را دارند. برای آن کارگرانی که تنها وارد کشور میزبان می‌شوند، زندگی در شهرهای اروپایی مانند دورهٔ زندانی خودخواسته است. آنها برای دوره‌ای مشخص از فعالیت‌های اجتماعی، جنسی، و فرهنگی محرومند (اگر آنها در کشور خودشان امکان فعالیت سیاسی را

داشته‌اند در این کشورها از فعالیت سیاسی هم محروم هستند). در این دوره آنها زندگی محدودی دارند، پولی را پس‌انداز می‌کنند و برای خانواده‌شان می‌فرستند. پول تنها چیزی است که کشورهای میزبان به کارگران مهمان می‌پردازند؛ هر چند اغلب این پول به جای آن که در داخل خرج شود از کشور بیرون می‌رود، باز هم کارگران خیلی ارزان تمام می‌شوند. هزینهٔ پروردن و آموزش دادن این کارگران در جایی که کار می‌کنند، و پرداختن دستمزدی به آنها که در بازار داخلی چشم انتظار آن هستند، بسیار گران‌تر از میزان پولی تمام می‌شود که آنها برای خانواده‌شان می‌فرستند. بنابراین مناسبات مهمان و میزبان به نظر می‌رسد به طور کلی نوعی معامله باشد: زیرا سخت بودن روزها و سال‌های کاری حالتی گذرا دارد ولی ارزش پولی که به خانه می‌فرستند در آنجا بسیار بیشتر از شهری اروپایی است.

ولی منظور ما از کشور میزبان به عنوان جامعه‌ای سیاسی چیست؟ مدافعان شیوهٔ کارگر مهمان مدعی هستند که در این وضع کشور از نظر اقتصادی نوعی محله است، ولی از نظر سیاسی باز هم نوعی انجمن یا خانواده به شمار می‌رود. به عنوان محلی برای زندگی درهای آن به روی هر کسی باز است که می‌تواند کار پیدا کند؛ به عنوان انجمنی عام یا مجمع، و به عنوان ملت درهای آن فقط به روی کسانی باز است که واجد شرایطی هستند که اعضای فعلی تعیین کرده‌اند. این نظام ترکیبی کامل از تحرک نیروی کار و همبستگی میهن‌پرستانه است. ولی این شرح به نوعی آن چه را اکنون در جریان است به حساب نمی‌آورد. کشور به عنوان محله، یعنی مجمعی «عاری از تبعیض» که تنها قوانین بازار بر آن حکمفرماست، و کشور به عنوان انجمن یا خانواده که با روابط متکی بر اقتدار و نیروی انتظامی همراه است، به سادگی با هم جور در نمی‌آیند، مانند دو لحظهٔ جداگانه در زمانی تاریخی یا انتزاعی. بازار موجود برای کارگران مهمان، در عین این که از قید و بندهای سیاسی خاص مربوط به بازار کار داخلی آزاد است، از تمام قید و بندهای سیاسی رها نیست. قدرت دولت نقشی اساسی در پدید آوردن آن بازی می‌کند و سپس

در اجرای مقررات آن. این نظام بدون انکار حقوق سیاسی و آزادی‌های مدنی و تهدید دائمی اخراج نمی‌تواند کارآیی داشته باشد. بنابراین کارگران مهمان را نمی‌شود تنها بر اساس تحرک‌شان تعریف کرد، یعنی بر این اساس که مردان و زنانی هستند که آزادانه می‌توانند بیایند و بروند. آنها در عین این که مهمان هستند، فرمانبردار هم هستند. آنها مانند بیگانگان آتنی تابع گروهی از شهروندان جبار هستند.

ولی آیا خودشان با فرمانبرداری موافق نیستند؟ آیا استدلال متکی بر قرارداد اجتماعی در این جا صادق نیست یعنی در مورد مردان و زنان که در عمل بر اساس قرارداد وارد مملکت می‌شوند و فقط برای ماه‌ها یا سال‌های معینی می‌مانند؟ بی‌تردید آنها در حالی وارد مملکت می‌شوند که تقریباً می‌دانند چه انتظاری دارند. ولی این گونه توافق،که در لحظهٔ خاصی از زمان ابراز می‌شود، و در حالی که برای مشروعیت بخشیدن به داد و ستدهای بازار کافی است، برای سیاست دموکراتیک کافی نیست. قدرت سیاسی دقیقاً به معنای توانایی تصمیم‌گیری در دوره‌های زمانی است، به معنای تغییر دادن مقررات و کنار آمدن با شرایط اضطراری است؛ این تصمیم‌گیری بدون رضایت دائمی کسانی که موضوع آن هستند قابل اعمال به شکلی دموکراتیک نیست. کسانی که در موردشان تصمیم گرفته می‌شود شامل هر مرد و زنی می‌شود که در محدودهٔ سرزمینی زندگی می‌کند که آن تصمیم‌ها در آن مجری است. به هر حال هدف اصلی از این که کارگران مهمان را «مهمان» می‌خوانیم این است که نشان دهیم آنها (به راستی) به جایی که در آن کار می‌کنند تعلق ندارند. اگر چه با آن کارگران بسان خدمتگزارانی مقید به پیمان رفتار می‌کنند، در واقع آنها به پیمانی متعهد نیستند. آنها می‌توانند کارشان را رها کنند، بلیط قطار یا هواپیما بخرند و به کشورشان برگردند؛ آنها شهروندان کشورهایی دیگرند. اگر آنها داوطلبانه برای کار کردن به کشوری بروند و نه برای این که آنجا اقامت گزینند، و اگر بتوانند هر گاه که بخواهند آن کشور را ترک گویند، از چه رو لازم است در مدت اقامت‌شان در آن کشور برای آنان حقوق سیاسی در نظر گرفته شود؟ شاید بتوانیم

بگوییم که فقط جلب رضایت ساکنان دائمی کشور لازم است. کارگران مهمان، فارغ از شروط آشکار قراردادشان، حقی بیش از جهانگردان ندارند.

کارگران مهمان به معنای رایج این واژه «مهمان» نیستند و بی‌تردید جهانگرد هم نیستند. آنها قبل از هر چیزی کارگرند؛ و به کشور ما می‌آیند و معمولاً تا زمانی که اجازه دارند می‌مانند به این دلیل که نیاز به کار دارند و نه این که مایل‌اند از اقامت‌شان در اینجا لذت ببرند. آنها در تعطیلات به سر نمی‌برند؛ روزهاشان را همان گونه که خوشایندشان است سر نمی‌کنند. مقامات دولتی نسبت به آنها مؤدب و یاری‌رسان نیستند، به طرف موزه‌ها راهنمایی‌شان نمی‌کنند، راه‌شان را باز نمی‌کنند و قوانین مربوط به گردش پول را در مورد ایشان به اجرا نمی‌گذارند. دولت برای این مهمانان قدرتی مسلط و هولناک است که شیوهٔ زندگی آنان را تعیین می‌کند و برای هر حرکت‌شان قانون و قاعده‌ای دارد ـ هرگز هم جویای عقیده‌شان نیست. خروج فقط گزینه‌ای رسمی است و اخراج در عمل تهدیدی دائمی به شمار می‌رود. این کارگران به عنوان یک گروه طبقه‌ای بدون امتیاز را تشکیل می‌دهند، که قادر نیستند به شکلی مؤثر به منظور دفاع از خود متشکل شوند. احتمال زیادی وجود ندارد که وضعیت مادی آنان بهبود یابد مگر این که جایگاه سیاسی‌شان تغییر کند. در واقع، هدف این است که جایگاه آنان در حدی باشد که مانع بهبود موقعیت‌شان شود؛ زیرا اگر می‌توانستند این کار را بکنند، دیری نمی‌گذشت که به کارگران داخلی شباهت پیدا می‌کردند که مایل نیستند تن به کارهای سخت و خفت‌بار بدهند یا دستمزدهای نازل را بپذیرند.

تازه آنان از پیوستن به گروه شهروندان که درون‌همسری بر آن حکمفرما نیست هم محروم هستند. در مقایسه با آتن، هر کشور اروپایی از نظر ویژگی به کلی ناهمگن است، و همگی رویه‌های اعطای تابعیت را برگزیده‌اند. پس، کارگران مهمان از مصاحبت مردان و زنانی محروم هستند که شامل گروه‌هایی از افرادی دقیقاً شبیه خود آنها می‌شوند. آنان را در موقعیتی فرودست نگه می‌دارند که در عین حال موقعیتی غیرمتعارف هم هست؛

آنها مطرودان در جامعه‌ای هستند که هیچ گونه هنجار کاستی ندارد، آنان بیگانگانی در جامعه‌ای هستند که در آن بیگانگان هیچ گونه جایگاه قابل فهم، مورد حمایت و قابل احترام ندارند. به این دلیل است که حکومت در نظر کارگران مهمان بسیار شبیه به حکومت جبارانه است: نوعی اعمال قدرت بیرون از حیطهٔ خودش بر مردان و زنانی است که از هر نظر که در کشور میزبان اهمیت دارد به شهروندان می‌مانند، ولی با وجود این از شهروندی محروم هستند.

اصل مورد نظر در اینجا کمک متقابل نیست بلکه عدالت سیاسی است. این مهمانان به شهروندی نیازی ندارند ـ دست کم نه به همان معنایی که شاید بتوانیم بگوییم که آنان به کارشان نیازمندند. آنها آسیب‌دیده، درمانده یا مستمند هم نیستند؛ آنها از نظر جسمی توانا هستند و پول در می‌آورند. آنها، حتی به تعبیر کنایی، کنار راه نایستاده‌اند بلکه در میان شهروندان زندگی می‌کنند. آنان به کاری اشتغال دارند که از نظر اجتماعی مورد نیاز است، و عمیقاً به دام نظام حقوقی کشوری افتاده‌اند که واردش شده‌اند. این کارگران در اقتصاد و حقوق مشارکت دارند و به این دلیل باید بتوانند خود را در شمار مشارکت کنندگان بالقوهٔ آینده در سیاست هم بدانند. آنها باید از آن آزادی‌های مدنی اولیه‌ای برخوردار باشند که اعمال‌شان به منزلهٔ آماده شدن برای رأی دادن و دستیابی به مقامات است. آنها باید آمادهٔ عبور از مسیری باشند که به شهروندی می‌انجامد. شاید آنان نخواهند که شهروند شوند، شاید بخواهند به کشورشان برگردند یا به حالت بیگانگانی مقیم باقی بمانند. بسیاری ـ شاید اغلب افراد ـ به دلیل وابستگی‌های احساسی به ملت و سرزمین اجدادی‌شان تصمیم می‌گیرند برگردند. ولی جز در مواردی که این گزینه برای آنان وجود داشته باشد، گزینه‌های دیگرشان را نمی‌توانیم به منزلهٔ نشانه‌های بی‌شمار وقوف‌شان به اقتصاد و قانون کشورهایی به شمار آوریم که در آنها کار می‌کنند. اگر هم آن گزینه را در اختیار داشته باشند، اقتصاد و قانون محلی به احتمال زیاد به نظرشان متفاوت می‌آید: وقتی این کارگران مهمان را چون شهروندانی بالقوه تلقی کنیم پرهیز از شناسایی

قطعی‌تر آزادی‌های مدنی این مهمانان و افزایش موقعیت‌های‌شان برای چانه‌زنی دشوار است.

باید اضافه کنم که چیزی شبیه به این به شکلی دیگر نیز ممکن است به دست آید. کشورهای میزبان ممکن است مصمم به عقد قراردادهایی رسمی با کشورهای این میهمانان باشند، تا به شکلی رسمی فهرستی از «حقوق مهمانان» را تعیین کنند ـ تقریباً همان حقوقی که ممکن است کارگران به عنوان اعضای اتحادیه یا فعال سیاسی به دست آورند. این قرارداد ممکن است حاوی شرطی باشد که تجدید دوره‌ای آن را تصریح می‌کند، به گونه‌ای که فهرست این حقوق را بشود با شرایط در حال تغییر اجتماعی و اقتصادی وفق داد. پس، حتی وقتی مهمانان در کشور خود زندگی نمی‌کنند، وضعیت شهروندی اولیه‌شان برای آنها معتبر است (در حالی که برای بیگانگان آتنی هرگز چنین نبوده است)؛ و آنها به معنایی در تصمیم‌گیری محلی نقشی دارند. در هر حال، آنها باید بتوانند از حق حمایت شهروندی یا شهروندی بالقوه برخوردار باشند.

اگر این گونه ترتیبات بین‌المللی را کنار بگذاریم، اصل عدالت سیاسی عبارت است از این که روند تعیین سرنوشت خود که دولتی دموکراتیک از راه آن به زندگی داخلی‌اش شکل می‌دهد، باید به روی تمام آن مردان و زنانی ـ به یک اندازه ـ باز باشد که در محدودهٔ آن کشور زندگی می‌کنند، در اقتصاد محلی آن سهمی دارند و تابع قانون آن کشور هستند [۴]. بنابراین اعطای تابعیت ثانوی به اجازهٔ مهاجرت اولیه بستگی دارد و تنها مشروط به برخی قیود زمان و صلاحیت است و هرگز مشروط به قید نهایی خودداری از پذیرش نیست. زمانی که تابعیت ثانوی اعطا نمی‌شود، جامعهٔ سیاسی به دنیایی متشکل از اعضا و بیگانگانی نزول می‌کند که هیچ گونه مرز سیاسی بین آنها وجود ندارد، و در آن بیگانگان تابع اعضا می‌شوند. اعضای این جامعه شاید در میان خودشان با هم برابر باشند؛ ولی برابری آنها نه که جباریت‌شان تعیین کنندهٔ خصوصیت دولت است. عدالت سیاسی مانعی در راه بیگانگی ابدی است ـ خواه برای افرادی خاص و

خواه برای طبقه‌ای از افراد در حال تغییر. این وضع دست کم در مورد نظام دموکراتیک صادق است. در نظام اولیگارشی (حکومت خواص)، همان گونه که ایسوکراتس[۱] نوشت، حتی شهروندان در واقع بیگانگانی مقیم هستند، و بنابراین مسألهٔ حقوق سیاسی به همان شکل مطرح نمی‌شود. ولی به محض این که برخی از مقیمان به شهروند بدل می‌شوند در واقع همه باید از حقوق سیاسی برخوردار شوند. هیچ کشور دموکراتیکی نمی‌تواند برقراری وضعیت ثابتی بین شهروند و بیگانه را تحمل کند (هر چند ممکن است مراحلی در انتقال از یکی از این هویت‌های سیاسی به دیگری وجود داشته باشد). مردان و زنان یا تابع اقتدار دولت هستند یا نیستند؛ و اگر تابع آن این اقتدار باشند، باید به آنها حق اظهار نظر در مورد کارهای آن مرجع اقتدار را بدهند، و در نهایت حق برابری برای اظهار نظر داشته باشند. پس شهروندان نظام‌های دموکراتیک حق انتخاب دارند: اگر بخواهند کارگران جدیدی وارد مملکت شوند، باید آماده باشند که عضویت‌شان گسترش پیدا کند؛ اگر مایل به پذیرش اعضای جدید نباشند، باید در محدودهٔ بازار نیروی کار داخلی راه‌هایی بیابند تا کارهای اجتماعی لازم به انجام برسد. این‌ها تنها حق انتخاب‌های آنها است. حق انتخاب آنها ناشی از حضورشان در این محدودهٔ خاص اجتماع شهروندان است؛ و با نابود کردن این اجتماع یا تبدیل آن به نظام استبدادی محلی از نوعی دیگر سر سازگاری ندارد.

## عضویت و عدالت

تعمیم دادن عضویت غالباً تابع قیود عدالت نیست. به موازات طیف قابل توجهی از تصمیماتی که گرفته می‌شود، کشورها به سادگی آزادند که بیگانگان را بپذیرند (یا نپذیرند) ـ همان گونه که آزادند که فارغ از ادعاهای نیازمندان ثروت‌شان را بادوستان خارجی‌شان تقسیم کنند یا نکنند، دستاوردهای هنرمندان، دانش‌پژوهان و دانشمندان را

---

۱ـ Isocrates (۴۳۶ـ۳۳۸ ق.م.)، خطیب یونانی و از شاگردان سقراط و احتمالا بزرگترین معلم تاریخ یونان. ـم.

قدر بدانند یا شرکای تجاری‌شان را برگزینند و یا با کشورهای بیگانه وارد قرار و مدارهای جمعی امنیتی شوند. ولی حق گزینش خط مشی اعطای اجازهٔ ورود مهم‌تر از تمام این‌ها است، زیرا فقط به معنای اقدام در دنیا نیست، یا اعمال حاکمیت و دنبال کردن منافع ملی. در اینجا شکل اجتماعی که در دنیا فعالیت دارد، حاکمیت را اعمال می‌کند و چیزهایی از این قبیل مطرح است. اجازهٔ ورود یا ممانعت از ورود مسئلهٔ اصلی وابستگی متقابل جمعی است. اینها عمیق‌ترین معنای تعیین سرنوشت خود را عنوان می‌کنند. بدون آنها جامعه‌های دارای ویژگی‌های خاص، از نظر تاریخی با ثبات، و جوامع متشکل از مردان و زنان در حال پیشرفت با تعهدی خاص نسبت به یکدیگر و درک خاصی از زندگی مشترک‌شان نمی‌تواند وجود داشته باشد.

ولی حق تعیین سرنوشت خود در حوزهٔ عضویت حالتی مطلق ندارد. این حقی است که اغلب انجمن‌ها یا خانواده‌ها در سطح ملی اعمال می‌کنند، ولی در اصل حق دولت‌های سرزمینی است. بنابراین هم موضوعی است وابسته به تصمیمات خود اعضا (*تمام* اعضا، از جمله آنهایی که فقط به دلیل حق خاک از عضویت برخوردارند) و هم وابسته به اصل بیرونی کمک متقابل. پس مهاجرت نیز از طرفی موضوعی است مربوط به گزینهٔ سیاسی و از سوی دیگر به قیود اخلاقی. در مقابل، اعطای تابعیت به کلی مشروط است: هر مهاجر تازه، هر پناهنده‌ای که در مملکتی پذیرفته می‌شود، و هر مقیم یا کارگری باید از شانس شهروند شدن برخوردار گردد. اگر اجتماع به گونه‌ای چنان سفت و سخت تقسیم شده باشد که حتی یک مورد شهروند شدن ناممکن باشد، در آن صورت پیش از آن که حق ورود یا اخراج را بشود اعمال کرد، آن سرزمین باید تقسیم شود. زیرا (حتی اگر در عمل اکثریتی ملی بر تصمیم‌گیری‌ها نظارت داشته باشد) این حقوق را تنها اجتماع به صورت یک کل و فقط با توجه به بیگانگان می‌تواند اعمال کند نه این که برخی از اعضا بتوانند آن حقوق را نسبت به دیگران اعمال کنند. هیچ اجتماعی نمی‌تواند متشکل از نیمی بیگانه و نیمی شهروند باشد و در عین حال ادعا کند که

خط مشی‌های مربوط به اجازهٔ ورود به آن اقداماتی متکی بر تعیین حق سرنوشت خود هستند یا این که سیاستش دموکراتیک است.

اگر وضعیت بیگانگان و مهمانان راگروهی معدود از شهروندان تعیین کنند (یا وضع بردگان را اربابان، وضع زنان را مردان، یا وضع سیاهپوستان را سفیدپوستان، یا وضع شکست‌خوردگان را پیروزمندان) این حالت دیگر آزادی جمعی نه که استبداد است. البته شهروندان آزادند که انجمنی تشکیل دهند، و عضویت آن را هر قدر که می‌خواهند منحصر به افراد خاص کنند، اساسنامه‌ای بنویسند و بر یکدیگر فرمان برانند. ولی آنان نمی‌توانند مدعی صلاحیت قضایی شوند و بر مردمانی فرمان رانند که با آنها در سرزمینی مشترک زندگی می‌کنند. انجام این کار به معنای اقدام خارج از حوزهٔ اختیارات‌شان و فراتر از حقوق‌شان است. این نوعی استبداد است. در واقع، فرمانروایی شهروندان بر غیرشهروندان، اعضا بر بیگانگان، شاید رایج‌ترین نوع استبداد در تاریخ بشر باشد. من بیش از این حرفی در مورد مسائل خاص غیرشهروندان و بیگانگان نمی‌زنم: بنابراین، خواه بحث من دربارهٔ توزیع امنیت و رفاه یا دربارهٔ کار سخت یا خود قدرت باشد، برداشتم این است که تمام مردان و زنان واجد شرایط دارای جایگاه واحد سیاسی هستند. این برداشت دیگر انواع نابرابری را کنار نمی‌گذارد، ولی از مجموع نابرابری‌هایی چشم می‌پوشد که ویژگی جوامع دچار دو دستگی است. خودداری از به عضویت پذیرفتن همواره نخستین سؤاستفاده از میان یک سلسلهٔ طولانی از سؤاستفاده‌ها است. هیچ راهی برای متوقف کردن این سلسله وجود ندارد، بنابراین ما باید با بر حق بودن این عدم پذیرش مخالفت کنیم. پس نظریهٔ عدالت توزیعی با شرحی از حقوق عضویت شروع می‌شود. این نظریه باید فوری و در عین حال حق (محدود) اخراج را، که بدون آن هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند وجود داشته باشد، تأیید کند، و همین طور انحصاری بودن جوامع موجود از نظر سیاسی را. زیرا فقط در جایی که مردان و زنان به عنوان اعضای جامعه بتوانند امیدوار به سهیم بودن در تمام خیرهای اجتماعی دیگر

ـامنیت، ثروت، شرافت، مقام و قدرت ـ باشند آن گونه زندگی اجتماعی امکان‌پذیر می‌شود.

## یادداشت‌ها

۱ـ استفاده از قوانین منطقه‌بندی به منظور ممانعت از ورود برخی از افراد ـاز جمله کسانی که در خانواده‌هایی سنتی زندگی نمی‌کنند ـ به محله‌ها (شهرستان‌ها، شهرها و روستاها) ویژگی جدید تاریخ سیاسی ما است و من خیال ندارم در اینجا در این باره اظهار نظر کنم.

۲ـ وینتراپ این نکته را به روشنی نشان داده است: «اگر ما در اینجا مؤسسه‌ای باشیم که از روی میل و رغبت و آزادانه تأسیس شده است، اگر مکان زندگی‌مان از آن خودمان باشد، در این صورت هیچ‌کس حق ندارد بدون موافقت ما وارد شرکت‌مان شود.» من کمی بعد به مسألهٔ «مکان» می‌پردازم.

۳ـ دعوی بروس آکرمن (Bruce Ackerman) را در نظر بگیرید که می‌گفت: «*تنها* دلیل محدودیت قائل شدن برای مهاجرت حمایت کردن از روند مستمر خود گفت و گوی لیبرال است» (تأکید از آکرمن است). افرادی که علناً متعهد به نابود کردن «گفت و گوی لیبرال» هستند به حق باید کنار گذاشته شوند ـیا شاید آکرمن می‌گفت فقط در صورتی باید کنار گذاشته شوند که شمارشان یا شدت تعهدشان به منزلهٔ تهدیدی واقعی باشد. در هر حال، اصلی که این گونه اظهار شده است فقط شامل کشورهای لیبرال می‌شود. ولی بی‌تردید دیگر انواع جوامع سیاسی هم در مورد حمایت از حس مشترک اعضاشان دربارهٔ قصدی که در سر می‌پرورند، حقی دارند.

۴ـ به من گفته‌اند که این استدلال در مورد مهمانان ممتاز صادق نیست: یعنی در مورد مشاوران فنی، استادان پروازی و غیره. من این نکته را می‌پذیرم، هر چند نمی‌دانم چگونه مقولهٔ «کارگران مهمان" را توصیف کنم که این دیگران را در بر نگیرد. ولی این دیگران خیلی مهم نیستند و ماهیت موقعیت ممتاز آنان به گونه‌ای است که می‌توانند هرگاه نیاز داشته باشند خواستار حمایت کشور خودشان شوند. آنان به نوعی از حق برون‌مرزی برخوردارند.

# ۴

# حاکمیت، هویت و فداکاری

## جین بتکه الشتاین

از: Jean Bethke Elshtain, *Social Research* 58 (3) (1991):pp. 545-64.

**قربانی کردن**

۱. ذبح حیوان برای تقدیم به بارگاه خداوند یا مقامی الهی. به همین قیاس اهدای چیزی یا مالی در راه خداوند یا مقامی الهی، به عنوان طلب مغفرت یا ادای احترام. به شکل مجازی به معنای پیشکش کردن به رسم شکرگزاری، شکرگزاری، ابراز ندامت، اعلام فرمانبرداری و غیره.
۲. آنچه به منظور قربانی کردن تقدیم می‌شود؛ آن چه در محراب قربانی می‌شود؛ آنچه به خداوند یا مقامی الهی به منظور طلب مغفرت یا ادای احترام تقدیم می‌شود.
۳. *الهیات*. عمل مسیح در مورد تسلیم خود به پدر مقدس به شکل قربانی برای طلب مغفرت در قالب قربانی کردن داوطلبانه خود بر روی صلیب. ب. در مورد مراسم عشای ربانی به عنوان تقدیم گوشت و خون مسیح در جهت گرامیداشت دائمی قربانی شدن وی به هنگام به صلیب کشیده شدنش به کار می‌رود.
۴. چشم پوشی از چیزی با ارزش یا تسلیم کردن آن به خاطر به دست آوردن چیزی خواستنی‌تر یا مورد نیازتر [فداکاری]؛ از دست دادن چیزی به خاطر ایثار در راه هدفی دیگر. ب. قربانی.

فرهنگ انگلیسی آکسفورد

زمانی که روی کتاب *زنان و جنگ* کار می‌کردم به تدریج ولی به گونه‌ای قطعی متوجه نکته‌ای شدم. از برخی جهات این سرآغازی خوش بود؛ ولی از نقطه نظرهایی دیگر روشن شدن این اعتقادات راسخ نگران‌کننده و آزارنده بود و ذهنم را به خود مشغول می‌داشت، زیرا در چند صد «حکایت جنگی» که من به آنها برخوردم، مرتب و بی‌وقفه مضمونی سر بر می‌آورد ـ مضمون قربانی شدن و فداکاری. این مرد جوان به جنگ

می‌رود نه آن قدر به خاطر این که بکشد بلکه بیشتر به خاطر این که کشته شود، برای این که جسم خودش را فدای هیئتی بزرگ‌تر کند، فدای بدنهٔ سیاسی، بدنه‌ای که اغلب و بارها به شکلی مؤنث متجلی شده است. به شکل مام میهن که در برگیرندهٔ شهروندانی است که به زبان مادری سخن می‌گویند.

تشخیص این نکته به دلیل ریشه داشتن در این واقعیت به نوعی مایهٔ آرامش خاطر بود که هر چه بیشتر بسیاری از متونی را می‌خواندم که فقط می‌توانم آنها را «مانوی[1]» بنامم، و برخی از آنها را ـ البته نه تمام‌شان را ـ فمینیست‌ها نوشته‌اند، و در آنها علت جنگ و همین طور توضیح علّی آن را به حساب ستیزه‌جویی مردانه گذاشته‌اند، و هر چه بیشتر درباره‌شان بررسی و تعمق می‌کردم به این نتیجه می‌رسیدم که این متون نادرست و رفته رفته کمتر باورکردنی به نظر می‌رسند. انگیزهٔ خاص جنس مذکر به عنوان قوی‌ترین مضمونی به شمار نیامد که مردان را به هنگام جنگ به پای مرگ می‌کشاند. پس نوعی آرامش خاطر در من ایجاد شد در این مورد که پسر جوان خودم شاید جانوری نباشد که در کمین و منتظر موقعیتی نشسته که چنگ و دندان نشان دهد و به کشت و کشتار و ریختن خون دیگران بپردازد. ولی غمی بزرگ هم بر دلم نشست، و آن نتیجهٔ تشخیص نگران کنندهٔ این نکته بود که اگر این کشور زمانی خود را در موقعیت جنگی تمام‌عیار ببیند ممکن است ***گفته‌های مادران اسپارتی*** نوشتهٔ پلوتارک که ژان ژاک روسو هم آن را تکرار کرده است، درست زیر پوست برداشت‌های روزانهٔ ما ادامه یابد. ما تازه جنگی را پشت سر گذاشته‌ایم و مضمون فداکاری در آن در واقع دوباره هویدا گشته است: و فداکاری در زمان نگارش این مقاله بسیار مطرح است.

ولی نخست روسو را در نظر بگیرید که مورد توجه من است، او که از مادران اسپارتی تقدیر می‌کند که پلوتارک به تفصیل گفته‌هاشان را در جلد سوم کتابش به نام *مورالیا* (اصول اخلاقی) در قالب قصه‌ها، لطیفه‌ها و هزلیات آورده است و می‌گوید زنان

---

1- Manichaean

اسپارتی در نقش مادرانی که پسرانشان را با هدف قربانی شدن در محراب ضرورت مدنی می‌پروردند، این اصول را نقل می‌کردند. چنین مادری با روحیهٔ رزمی خوشحال می‌شد اگر می‌شنید که پسرش «به شیوه‌ای که در شأن مام میهنش و اجدادش بود» در گذشته است و این بیشتر مایهٔ خوشحالی او بود تا آن که «آن پسر تا ابد مانند فردی ترسو زنده می‌ماند». پسرانی که واجد شرایط نبودند ناسزا می‌شنیدند. یکی از زنانی که پسرش تنها بازماندهٔ جنگی هولناک بود، او را با آجری کشت، و این کیفر مناسبی برای بزدلی آشکار وی بود. زنان اسپارتی در قالب واژه‌هایی ابراز همدردی کردند که حاکی از هویت مدنی نامتزلزلی بود. پلوتارک داستان زنی را حکایت می‌کند که همین طور که فرزندش را دفن می‌کرد، به فردی که با وی ابراز همدردی می‌کرد می‌گفت این «خوش‌شانسی» است و نه بدشانسی: «من او را چنان پروردم که بتواند در راه اسپارت جان دهد، و این درست همان چیزی است که از نظر من اتفاق افتاده است.» [۱]

مادر و شیر مادر در خدمت به وجود آوردن شهامت مدنی و میل به مردن است. درست همان گونه که مرد بزرگسالی که به مادرش احترام نمی‌گذارد مرد خبیثی است «شیطان‌صفتی که شایستگی دیدن نور روز را ندارد»، شهروندی هم که عاشق کشورش نباشد و آن را نستاید و هر روز «احساس نکند که دیدگان هم‌میهنانش هر لحظه او را می‌پایند» شهروندی واقعی نیست. شهروند واقعی «چنان وابسته به احترام عمومی است که بدون آن نمی‌تواند هیچ کاری کند، مالک چیزی شود، یا چیزی به دست آورد.» به وجود آوردن چنین شهروندانی هم اولین و مهم‌ترین وظیفهٔ مدنی زنان است. روسو «شهروندان زن» را چنین توصیف می‌کند: «زنی اسپارتی پنج پسر در سپاه داشت و در انتظار اخبار جنگ بود. رعیتی سر رسید، مادر لرزان از او خبر گرفت. "هر پنج فرزندت کشته شدند". "ای بردهٔ پست، آیا من این را از تو پرسیدم؟" "ما پیروز شدیم." پس مادر به سوی پرستشگاه می‌رود و خدایان را شکر می‌گذارد. شهروند زن باید این گونه باشد.» اگر مادران نقشی بااقتدار در احساسات و پرورش فرزندان‌شان نداشته باشند، ریشهٔ

عشق شدید به مام میهن، و اشتیاق به خدمت کردن به آن و حفاظت از آن، می‌خشکد. این اعتقاد روسو بود، و این اعتقادی است که در اندیشه و وجدان سیاسی غرب یکسره تکرار می‌شود و عمیقاً نقش بسته است، و در هیچ جایی بیش از فلسفهٔ هگل و در نظریهٔ **دولت جنگ**[1] با فصاحتی بیشتر بیان نشده است [۲]. همهٔ ما، کم و بیش از داستانی که هگل روایت می‌کند باخبریم. هگل در جوانی از این آرمان ملی که انقلاب فرانسه با *قیام تودهٔ ملت*[2] آن را به وجود آورد، استقبال کرد و آن قیام نخستین بسیج مردمی متشکل از مردان، زنان و کودکان برای جنگ علنی بود. نظر او دربارهٔ خانواده، جامعهٔ مدنی و دولت بسیار پیچیده است و توصیف ساده‌ای از آن امکان‌پذیر نیست. آنچه در پی می‌آید نوعی عمل جراحی است، ولی فکر نمی‌کنم که هیچ عضو مهمی از بدن را در حین کار قطع کرده باشم. نفس شهروند مذکر، به عنوان فردی که خود را با دولت هم‌هویت می‌بیند، به تمامی آشکار و کامل می‌شود. دولت عرصه‌ای است خواستار تعهد افراد نسبت به زندگی اخلاقی جهانی و مدافع آن، و با فراهم آوردن موقعیت برای فداکاری «به نمایندگی از طرف وجود مستقل دولت» اشتیاق‌هایی شدید را ارضا می‌کند. زیرا نه تنها امکان بلکه ناگزیر بودن جنگ از دولت ناشی می‌شود.

جنگ از ارزش‌های مادی فراتر می‌رود. فرد خواستار دستیابی به هدفی مشترک است. همبستگی متکی بر جنگ در قالب دولت در همه جا وجود دارد. ولی دولت، و بر این اساس ملت، تنها با جنگ جان می‌گیرد. صلح خطر خاص حمایت از این دیدگاه را مطرح می‌کند که جامعهٔ مدنی تقسیم شده به بخش‌های خرد حالتی مطلق دارد. در هر حال، در حالت جنگ دولت به عنوان وجودی مشترک مورد آزمایش قرار می‌گیرد، و شهروند دولت را به عنوان مرجع تمام حق‌ها به رسمیت می‌شناسد. درست همان گونه که فرد فقط از راه ستیزه به هویت خودآگاه دست می‌یابد، بنابراین هر دولتی باید بستیزد تا به رسمیت شناخته شود. اعلام حاکمیت دولت از سوی خودش کافی نیست: آن

---

1- kriegstaat 2- *levée en masse*

حاکمیت باید به رسمیت شناخته شود. جنگ ابزاری برای دستیابی به آن شناسایی است، و به نوعی به معنای قبول شدن در آزمون نهایی مردانگی سیاسی. دولت حق دارد که از خودش دفاع کند، دیگران را وادارد که به رسمیت بشناسندش، و هویتی به رسمیت شناخته شده را تحکیم کند. آزادی دولت‌ها و افراد به این شکل به آنها اعطا نمی‌شود بلکه باید با جنگیدن آن را به دست آورند. قدرت دولت در طول جنگ محک زده می‌شود، و تنها از راه آن محک زده شدن معلوم می‌شود که آیا افراد می‌توانند بر خودخواهی خود غلبه کنند و آیا آمادگی دارند که برای کل مردم تلاش کنند و در حال خدمت جان خود را برای خیری فراگیرتر قربانی کنند یا نه. بشر از راه حل شدن در جریان گسترده‌تر زندگی به آنچه بناست باشد بدل می‌شود: جنگ و دولت. برای حفظ هیئت مدنی کلی‌تر، که باید به شکل «کلی یگانه» باشد، افرادی باید قربانی شوند [۳].

این حکایتی مهم و هولناک است. از نظر بسیاری از کسانی که خواستار دنیایی دگرگون شده هستند، بی‌تردید این شیوهٔ بیان مطلب قدری وحشتناک به نظر می‌رسد و آنها ممکن است بر این نکته تأکید ورزند که ما فاصله‌ای مطمئن و مشخص بین دولت خودمان و دولت هگل در این باب قائل شده‌ایم. من این قدرها امیدوار نیستم. برای شرح دادن شک‌هایی که در سر می‌پرورم، به عقب بر می‌گردم، به زمان‌های پیشاهگلی و نشانه‌های هویت مدنی متضمن فداکاری، و سپس به جلو می‌روم، به سوی نشانه‌های دورهٔ پساهگلی. در اینجا از گفته‌های فوکو در مورد وظیفهٔ انتقاد سیاسی دلگیرم: «به نوعی سودمند است که آن چه را هست به گونه‌ای شرح دهیم که به نظر رسد ممکن است نباشد، یا این که ممکن است آن گونه که هست نباشد،... یا پس از آن که ترتیبی دادیم که بفهمیم چرا و چگونه آن چه هست ممکن است دیگر همان که هست نباشد، مسیرهای آسیب‌پذیری آن را در حال حاضر دنبال کنیم.» این شیوهٔ پیچیده‌ای است برای بیان یا بازگویی تأکید هانا آرنت در این مورد که وظیفهٔ نظریهٔ سیاسی عبارت است از «اندیشیدن دربارهٔ آن کارهایی که ما می‌کنیم.»

آن چه هست همان دولت‌ها هستند و گره خوردن هویت‌های ما به آنها، آن قدر که ارادهٔ فداکاری شاید در ضمیر و در حقیقت جزء متشکلهٔ خویشتن خویش ما است، چه مرد و چه زن. این ادعای مهمی است. بهتر است از آن دفاع کنم. پیش از روسو، پیش از هگل و پیش از مفهوم دولت ـ ملت مدرن، اندیشه و آرمان هویت سیاسی همراه با فداکاری در قالب سرباز پیاده و مسلح کارزار قشون یونانی به وجود آمده بود که در موقعیت وی ارادهٔ فداکاری همچنین به معنای پیروزی اراده هم بود و این همان چیزی است که بی. اچ. لیدل هارت[1] «مهم‌ترین عامل غیر قابل پیش‌بینی» در کارزار می‌نامد. ویکتور هنسن[2] می‌نویسد: «در کنار روحیهٔ قشون، انگیزه‌ای حتی بهتر برای سربازان پیاده و مسلح در مورد مقاومت سفت و سخت مشاهدهٔ فرماندهٔ خودشان (strategos) بود که شانه به شانهٔ آنها در خط مقدم جبهه می‌جنگید.» [۴] این آمادگی برای مردن با مشاهدهٔ پدربزرگان ریش‌سفیدی که شانه به شانهٔ نوه‌هایی که هنوز ریششان در نیامده بود می‌جنگیدند، تقویت می‌شد. جنگیدن کاری به شدت خانوادگی و قومی بود. مردان اسپارتی، الگوی جمهوریخواهان مدنی بعدی و اولین دولت‌سازان مدرن، فقط برای دو گروه ارزش قائل بودند که روی سنگ قبرهاشان هم حک می‌شد ـ یکی مردانی که در جنگ کشته شده بودند و دیگری زنانی که سر زا رفته بودند: هر دو گروه مظهر فداکاری برای هویت مدنی به شمار می‌رفتند. در آتن هم مرگ جز در مورد سربازان و زنان حامله مترادف آسودگی ناشی از خاکسپاری بود.

ارنست کانتورویچ[3] در اثر کلاسیک خود به نام **دو هیئت پادشاه** رد پای آرمان **مرگ در راه میهن** (*pro patria mori*) را می‌جوید. او کارش را با یادآوری این نکته به ما می‌آغازد که واژهٔ *patria* در اصل به معنای دهکده، روستا و شهرستان بود. جنگجو بیشتر به خاطر حس وفاداری به اربابش کشته می‌شد تا به خاطر نوعی آرمان انتزاعی حقوقی یا به خاطر

---

1- B. H. Liddell Hart
2- Victor Hanson
3- Ernst Kantorowicz

سرزمین. ولی در حدود سده‌های دوازدهم و سیزدهم این مفهوم دستخوش نوعی دگرگونی شد و به معنای قلمرو و کشور به‌کار رفت و معنای احساسی و محتوای نمادین پیدا کرد. او می‌نویسد: «نه از مفهوم قلمرو پادشاهی متکی بر جامعهٔ سیاسی و نه از مفهوم کشور به عنوان **پیکرهٔ اخلاقی، سیاسی و افسانه‌ای** (*corpus morale, politicum, misticum*)، مفهومی دیگر به آسانی منبعث نمی‌شود که به استقلال، هر چند هم‌زمان، از آموزه‌های مربوط به سازمندی و سازمان‌ها حیات تازه‌ای یافته باشد: یعنی قلمرو پادشاهی به عنوان میهن، به عنوان هدفی برای فداکاری سیاسی و احساس نیمه‌مذهبی.» [۵] چون جامعه برخوردار از موهبتی «مرموز و افسانه‌ای» ـ ***هیئت افسانه‌ای جمهوری*** ـ شد، فداکاری در راه آن رفته رفته حالتی ضروری‌تر پیدا کرد، این فداکاری تنها قابل توجیه نه که اجباری هم بود. شهید مسیحی که خود را قربانی «جامعه‌ای نامرئی» کرده بود به سربازی بدل می‌شود که تا سر حد مرگ وفادار باقی می‌ماند ـ الگوی «فداکاری مدنی». پس با تبدیل شدن مفهوم سیاسی **دولت‌شهر** به شهر خدا و محترم شمردن کسانی که در راه آن جان باخته‌اند، ماهیت آموزهٔ مسیحی اکنون به «مفهوم سرزمینی جدید **میهن**...»[۶] قلب شده است. کانتوروویچ حدس می‌زند که بیشتر نیروی این میهن‌پرستی جدید از «تبدیل ارزش‌های اخلاقی مفهوم **میهن در بهشت** به جامعه‌های سیاسی روی زمین سرچشمه گرفته است.»

مرگ جنگجو *در راه میهن* را قربانی کردن خود به خاطر دیگران تعبیر می‌کردند، یعنی «کار **عشق**» (هیچ کسی عشقی برتر از این ندارد...). مضمون عشق برادرانه بارها و بارها به فکر خطور می‌کرد. افرادی که در مبارزه‌ای کشته می‌شدند (مثال آن جنگ‌های صلیبی است) «به خاطر عشق به خدا و برادران‌شان جان می‌باختند.» و «با لطف خداوند به سعادت جاودان» دست می‌یافتند [۷]. کانتوروویچ در ادامه می‌گوید که در سدهٔ سیزدهم «فضیلت مسیحی ***عشق به دیگران*** (*caritas*) بی‌تردید حالتی سیاسی پیدا کرد.» و «به منظور تقدس بخشیدن و توجیه اخلاقی مرگ در راه "سرزمین پدری" سیاسی فعال

شد.» [۸] این عشق به پیکری وسیع‌تر را توماس آکویناس قدیس «ریشهٔ نوعی خیرخواهی» دانست که «امور شخصی را بر امور مشترک مقدم نمی‌شمارد، بلکه امور مشترک را بر امور شخصی مقدم می‌داند... **عشق به میهن** مستلزم درجه‌ای از افتخار است که بر تمام فضیلت‌های دیگر برتری دارد.» در شعرها و سرودها بلندهمتی سرباز فداکار را سروده‌اند، زیرا از نظر سرباز، برادرانش و سرزمین آباء و اجدادی وی از زندگی برایش عزیزترند. به این ترتیب بود که در سدهٔ سیزدهم تاج شهادت بر سر قربانیان جنگ دولت سکولار قرار گرفت.» [۹]

اکنون نوبت گریزی نفس‌گیر و سریع به قرن بیستم است: جی. گلن گری[1]، در کتاب *جنگاوران*، میل جنگاوران را به قربانی کردن خود بررسی می‌کند که از شدت شفقت ترجیح می‌دهند بمیرند تا بکشند. او آزادی دوران جنگ را نوعی آزادی جمعی می‌نامد به گونه‌ای که «من» به «ما» بدل می‌شود و آرزوهای بشری برای اشتراک با دیگران زمینه‌ای برای تحقق یافتن پیدا می‌کنند. نشاط اجتماعی بیان کنندهٔ علت نوعی اشتیاق به قربانی کردن خود است و به کشته شدن در راه دیگران مفهومی عارفانه می‌دهد، و مانند گری، شباهتی بین فداکاری سربازان و اشتیاق شهیدان به کشته شدن در راه ایمان‌شان می‌بینند. گری می‌نویسد: «این گونه فداکاری در نظر آن کسانی که هرگز نشاط اجتماعی را درک نکرده‌اند، دشوار و قهرمانانه به نظر می‌رسد.» «در واقع این کار تقریباً به دشواری بسیاری از اعمال بی قید و شرط در دوران صلح و در زندگی مدنی نیست... چندان مایهٔ تعجب نیست که افراد در دوران جنگ توانایی از خودگذشتگی دارند.» [۱۰] زنان هم از تقدیس این فداکاری مستثنی نیستند. صدها حکایت حیرت‌آور دربارهٔ مادران، زنان و محبوبه‌هایی نقل شده است که به سربازان مبارز نامه نوشته‌اند و از آنان درخواست کرده‌اند دشمن را به عنوان پیشکش یا هدیه‌ای به آنها قربانی کنند.

ولی برای من بیشتر ساختار ارادهٔ زنان غیرمبارز در مورد قربانی کردن افراد مورد

---

1- J. Glenn Gray

علاقهٔ خودشان مطرح است. فقط یک مثال را از کتاب ***زنان و جنگ*** خودم در اینجا می‌آورم. نظر ورا بریتن[1] قطعاً در ردیف نظر زنان صلحجو و ضد جنگ قرار گرفته است، و او در نظر فعالان و اندیشمندان فمینیست و ضد جنگ به قهرمانی بدل شده است ـ البته به هر حال نوعی ابهام در این مورد وجود دارد. بریتن در کتاب ***گواه جوانی*** در آرزوی ماه‌های دوران جنگ در مالت (در دورهٔ جنگ بزرگ) می‌سوزد، زیرا مالت به نوعی «زیارتگاه، و هدف سفر زیارتی بدل شده بود، سرزمین رؤیاها که من می‌دانستم باید پیش از مرگ دوباره آن را ببینم... ای روزهای جادویی، باز گردید! من غمگین، نگران، دلسرد و تنها بودم ـ در عین حال بسیار سرزنده بودم!» ولی خاطرات دوران جنگ بریتن از ۱۹۱۷-۱۹۱۳ که با نام ***گواه جوانی*** منتشر شد، در اینجا مورد نظر من است. بریتن معتقد بود که انگلستان باید وارد جنگ شود و نمی‌تواند بی‌طرف بماند. اگر انگلستان به کمک فرانسه نرود مرتکب «بزرگ‌ترین خیانت» شده است. بریتن که اغلب اوقات فکر می‌کرد دارد خواب می‌بیند، در جاهایی گزارش می‌دهد که چگونه پدرش به برادرش پرخاش می‌کرد که چرا داوطلب رفتن به جنگ است، در حالی که برادرش ادوارد با کمی تکبر می‌گفت «پدر من که در مدرسهٔ خصوصی درس نخوانده و آموزش ندیده‌ام» اصلاً نمی‌توانم بفهمم که دیگران چگونه به خفت و خواری مشارکت نکردن در جنگ تن می‌دهند.

بریتن معنای فعالیتی را که از جنگاوران در جهت از خودگذشتگی انتظار می‌رفت، می‌فهمید. او با برادرش موافق بود که بی‌شهامتی پدرش را تحقیر می‌کرد و با اشاره به «وضع مصیبت‌بار بلژیک» به تلخی دربارهٔ «ناجوانمردانه بودن آن» سخن گفت، به ویژه پس از آن که در روزنامهٔ تایمز دربارهٔ مادری می‌خوانیم که به پسرش که در مورد شرکت در جنگ مردد بود گفت "پسرم، نمی‌خواهم که به جنگ بروی ولی من اگر جای تو بودم می‌رفتم!"» رونالد، محبوب بریتن، آرزو داشت که در جنگ شرکت کند، و امکان از جان

---

1- Vera Brittain

گذشتن را چیزی «شرافتمندانه و بسیار زیبا» می‌دانست. پس از مرگ رونالد، بریتن ضمیر شخصی او را با حروف درشت می‌نوشت و به این ترتیب در جاهایی که نام رونالد را می‌برد او را به صورت مسیحی جدید مجسم می‌کرد. رونالد درگذشت و با جان‌باختن خود برای بریتن به شخصیتی متبرک بدل شد. «یکشنبه شب در ساعت یازده ـ در روز و ساعت مرگ او ـ من در بخش خودم در بیمارستان کنار پنجره زانو می‌زدم و دعا می‌کردم، نه به درگاه پروردگار بلکه به درگاه او... همواره در همان ساعت من به او رو می‌کنم، درست همان گونه که پیروان [حضرت] محمد به هنگام طلوع خورشید به مکه رو می‌کنند.» رونالد که با مرگش به اوج افتخار رسیده است، تا ابد زنده است. زندگی فرد، فداکاری در خور و با ارزشی است به گونه‌ای که باعث می‌شود بدنهٔ سیاسی به زندگی ادامه دهد [۱۱].

این هویت و این هم‌هویتی فرد و ملت از کجا سرچشمه می‌گیرد؟ یک هشدار: این هم‌هویتی و ارادهٔ معطوف به فداکاری که من درباره‌اش می‌نویسم پدیده‌ای واحد نیست بلکه پدیده‌ای چندگانه است. تضادی بین **عشق همگانی**[1] از نوع قرون وسطایی آن و ملی‌گرایی دوآتشه یا ویژگی شور مدنی اومانیست‌های کلاسیک و همین‌طور مستبدان قرن بیستم وجود دارد. به عنوان مثالی برای نوع اول ابراز شگفتی‌های کولوتچو سالوتاتی[2] را در نظر دارم در این باره که شیرینی عشق فرد به میهن چنان است که فرد نباید بر نابودی برادرانش یا «به دنیا آوردن نوزاد نارس به ضرب شمشیر از زهدان زنش»[۱۲] خرده بگیرد. سالوتاتی افراطی بود ولی آن گونه افراط هم متاسفانه در مورد بسیاری از رخدادهای بزرگ و هولناک قرن خود ما به هنجار بدل شده است.

یک پرسش و یک هشدار: چه شد که جنگ به خاطر شاه، سپس به خاطر میهن، و بعد به خاطر آرمان‌ها و خواسته‌های انتزاعی‌تر به سود «جامعهٔ خیالی» در هم آمیخت و

---

1- *public caritas*

۲ـ Caluccio Salutati (۱۴۰۶ـ۱۳۳۱) اومانیست ایتالیایی. م.

برای آماده کردن افقی به کار آمد که در آن ارادهٔ معطوف به فداکاری داشت و همچنان دارد شکل می‌گیرد؟ ماکس وبر دربارهٔ «معنای مقدس» مرگ برای جنگاور مطالبی می‌نویسد، و دربارهٔ این اعتقاد که مرگ وی به تنهایی حمایت مورد نیاز برای «اعتبار مستقل جامعهٔ سیاسی متکی بر قدرت» را فراهم می‌آورد [۱۳]. تنها آمادگی برای فدا کردن جان خود مثالی کامل برای ایثار نسبت به جامعهٔ سیاسی است، و تنها این گونه ایثار آن اعتباری را به سیاست می‌بخشد که در غیر این صورت به قدرتی خشن بدل می‌شد. البته هر دولتی که تلاش می‌کند مظهر اصل اخلاقی و جهانشمول **عشق به دیگری** باشد، دوام نمی‌آورد، بدون نوعی از این اجبار اخلاقی تنها خشونت حکمفرما می‌شود. اهمیت «معنای مقدس» مرگ جنگاور هم همین گونه است. ولی بسیاری از مرگ‌ها، یا فداکاری‌های مدنی، در عصر خود ما همان مرگ عادلانه یا غیرعادلانهٔ جنگاوران نبوده است، بلکه مرگ افراد غیر نظامی بوده است یا فداکاری‌های غیرنظامیان در جنگ سراسری و فراگیر[1]. غیرنظامیان شهروندانی مدنی از جنس رزم‌آوران هستند. اگر بنا باشد قدرتی را که همذات‌پنداری مدنی به خدمت می‌گیرد تا هویت‌های فردی و جمعی را شکل دهد، ارزیابی کنیم، باید به این شیوهٔ شکل دادن به زندگی توجه داشته باشیم.

در گذشته‌ای نه چندان دور فهمیدیم که چگونه «کودکان دبستانی بغداد را برای جنگ آماده می‌کردند» و خبرنگار **نیویورک تایمز** اشاره می‌کرد که کودکان با «تمرین‌های هفتگی در فضای باز» برای «از جان‌گذشتگی» آماده می‌شدند، و در خلال این تمرین‌ها در قالب سرودها، شعارها و تظاهرات وفاداری خود را به «پدر و رهبر» ملت یعنی صدام حسین، ریاست جمهوری عراق، ابراز می‌داشتند، و فحش‌ها را نثار بوش، ریاست جمهوری امریکا، می‌کردند [۱۴]. ما دریافتیم که اعتراضات در هندوستان باعث شدند شهیدانی که حکم اعضای طبقهٔ فرادست را داشتند خودشان را فدا کنند تا مخالفت‌شان را با آنچه از نظر آنان نوعی بی‌عدالتی محض بود، نشان دهند. مجلهٔ **تایم** این را «از

---

1- total war

خودگذشتگی تمام و کمال» نامید و به نقل از پدر مرد جوانی که خودش را زنده زنده آتش زد می‌نویسد: «پسرم کار درستی کرد. از خودگذشتگی وی نتیجهٔ خوبی به بار می‌آورد.»[۱۵] نگرانی‌های فیدل کاسترو، رئیس جمهور کوبا، با توجه به نیاز دائمی وی به توسل به «فداکاری درست در زمانی که حق وی در مورد فرمانروایی بر کوبا بیش از همیشه مورد تردید قرار گرفته بود»[۱۶] قابل توجه بود. یکی از شعارهای مادران کسانی که در آرژانتین ناپدید شدند، چنین بود: «کسانی که به خاطر زندگی می‌میرند، مرده به شمار نمی‌آیند» زیرا این زنان به دنبال معنا بخشیدن به قربانی شدن ناخواستهٔ پسران و دختران‌شان در این رژیم سرکوبگر بودند. الکسئی لوزف[1]، یکی از فیلسوفان روسی هم که به موازات فروپاشی دولت کمونیستی اهمیت اثرش دوباره کشف شد، داستانی دربارهٔ عشق به جان‌باختن در راه روسیه نقل می‌کند که در اواخر سال ۱۹۴۱، و در اوج جنگ، یعنی پس از زمانی نوشته شده است که پس از حملهٔ هوایی آلمانی‌ها خانه‌اش در نزدیکی میدان اَربت[2] در مسکو بمباران شد و افراد خانواده‌اش کشته شدند. آنچه قابل توجه است آن قدرها کلیت هم‌ذات‌پنداری و فداکاری‌ای نیست که وی ادعا می‌کند و می‌ستاید بلکه این واقعیت است که نویسندگان جوان دورهٔ گلاسنوست (فضای باز سیاسی) شوروی باید رسالهٔ لوزف با نام «سرزمین مادری» را پیش‌زمینهٔ کار خود قرار می‌دادند که شق دیگری بود در مقابل ویرانی ناشی از دوران فرمانروایی نظام کمونیستی، در آن رساله ایثاری صمیمانه و بدون اجبار توصیه شده است. این نمونه‌ای از نوشتهٔ تکان‌دهنده و اثرگذار لوزف است:

> سرزمین مادری زندگی مشترک ما است. در آن سرزمین به دنیا می‌آییم و همان سرزمین پس از مرگ‌مان ما را به خود می‌پذیرد... حتی یک فرد هم بیرون از جامعه وجود ندارد... در هر موجود بشر هیچ چیزی فراتر از جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند وجود ندارد. فرد مظهر جامعهٔ خویش است... ولی این زندگی شخصی را چه می‌نامیم، این زندگی فرد را

---

1- Alexei Losev
2- Arbat Square

که به دنیا می‌آید یا از دنیا می‌رود، که بزرگ می‌شود یا می‌میرد، که تندرست یا بیمار است، و تمام این‌ها در حوزهٔ زندگی مشترک رخ می‌دهد، یعنی در وضع سالم، معمولی و طبیعی دنیا که در آن همه چیز جداگانه، فارغ از هم، به شکلی مشخص و فردی و انحصاری خود را فقط در محدودهٔ کلی یکپارچه نشان می‌دهد، یعنی با توجه به اوضاع و احوال زندگی مشترک، با توجه به وضعیت آنچه لازم، مشروع، طبیعی، ناگوار و ناگزیر است ولی با وجود این در ارتباط با زادگاه فرد برای وی عزیز و باارزش است.
این گونه زندگی را فداکاری می‌نامیم. زادگاه خواستار فدارکاری است. زندگی در سرزمین مادری فی‌نفسه نوعی فداکاری علنی است[۱۷].

فقط زندگی در یک جامعه به هیچ رو روندی ساده از جذب شدن در مقررات و آداب و رسوم آن جامعه نیست؛ بلکه جزیی از یک جامعه بودن به آفرینش و حفظ هویت افراد و جوامع وابسته است. جان دان[۱] معتقد بود که «هیچ‌کس جزیره‌ای جداافتاده نیست»؛ ژان فرانسوا لیوتار[۲]، یکی از بزرگان پسامدرنیسم، هم موافق است که «هیچ فردی جزیره‌ای جداافتاده نیست» زیرا «هر کس در ارتباط با مجموعه‌ای از مناسبات وجود دارد.» تصور احساس «در وطن بودن» در زادگاه خود، و احساس وابستگی به زادگاه به معنای احساس امنیت، داشتن حریم، و وابستگی‌های خاص است. «بی‌خانمانی» خواه مربوط به افراد باشد و خواه مربوط به ملت‌ها، اغلب حالت نوعی تراژدی شخصی را دارد، مسئله‌ای اجتماعی یا معضل حاد ژئوپولیتیکی است. افراد تصوری از میهن را همواره در ذهن خود دارند و سعی می‌کنند دنیایی را که در آن زندگی می‌کنند با آن تصورات وفق دهند. ملت‌ها را خانواده‌هایی متخاصم یا دارای مناسبات دوستانه به شمار می‌آورند. بررسی وضع کودکان نشان می‌دهد که انسان جوان دنیایی *سیاسی* با بافتی محکم دارد که مفهوم «میهن» در قلب آن نهفته است. رابرت کولز[۳]، در کتاب ***زندگی سیاسی کودکان***، به این نتیجه می‌رسد که وابستگی به میهن به عنوان سرزمین

1- John Donne
2- Jean Francois Lyotard
3- Robert Coles

مادری یا پدری به بخشی از شخصیت کودکان بدل می‌شود. «ملی‌گرایی راهش را تقریباً به تمام زوایای ذهن باز می‌کند.» کولز می‌افزاید که اگر ناظری به نمادگرایی و صور خیالی کودکان آشنا باشد متوجه می‌شود که «زندگی مستمر هر ملت... درگیر زندگی شخصی کودکان آن ملت است.»[۱۸]

کودکان نمادها را درک می‌کنند و با «نام، پرچم، سرود، پول رایج، شعارها، تاریخ و حیات سیاسی» ملت آشنایی کامل دارند. کولز اشاره می‌کند که مفهوم ریشه‌دار میهن دو لبه است، در عین حال هم نظری به درون دارد، یعنی مکانی است که شخص در آن «طرز رفتار خاص»، خانه و کاشانه، منبع تغذیهٔ روحی و اجتماعی خودش را دارد، و هم نظری به بیرون دارد، یعنی از ما در برابر «آنها»، یعنی بیگانگان حمایت می‌کند، بیگانگانی که به آسانی به دشمن بدل می‌شوند. کولز پس از مطالعهٔ زندگی سیاسی کودکان در هر پنج قاره نتیجه می‌گیرد که هر دو جنبهٔ این تصویر ذهنی میهن در «ذهن رو به رشد جوانان» مشهود است [۱۹].

حاصل این حکایت کولز، خواهی نخواهی، ملی‌گرایی مدرن است. بله این وضع به هر روی ناگزیر است زیرا همگی ما باید برای خودمان جا و مکانی خاص داشته باشیم. این هم خوب است و هم بد. ملی‌گرایی در قالب هویت شخصی ممکن است از یک سو تعهد اجتماعی نسبت به میهن و مردم آن را تشویق کند، یا امکان دارد از سوی دیگر ترس و نفرت از میهن دیگران را تقویت نماید. در هر صورت تمام ما عمیقاً و برای ابد تحت تأثیر شیوهٔ تجسم حیات سیاسی در قالب تصویرهای ذهنی سرزمین مادری یا پدری قرار می‌گیریم. این چنین است که خود گروه انسانی سیاسی شده است و خصوصیات یک قلمرو مدنی را در مقابل قلمروی دیگر اختیار می‌کند.

در دورهٔ پس از جنگ جهانی دوم، جنبش‌های جدید ملی‌گرایی به جنگ توسل جستند، یا به سخنی بهتر، جنگ‌های استعماری به ملی‌گرایی‌هایی جدید انجامیدند. بین

سال‌های ۱۹۴۵ و ۱۹۶۸، شصت و شش کشور مستقل شدند. بندیکت آندرسون[1] اشاره می‌کند که هر انقلاب موفقی از ۱۹۴۵ به بعد را بر اساس شرایط ملی تعریف کرده‌اند و این که پایان ملی‌گرایی «آن قدرها دور نیست». ملی‌گرایی «مشروع‌ترین شکل جهانی» و «مشروع‌ترین ارزش جهانی در حیات سیاسی عصر ما است.» [۲۰] این ملت نوعی «جامعهٔ سیاسی تخیلی است ـو در مخیلهٔ ما هم دارای محدودیت ذاتی و هم دارای حاکمیت است.»[۲۱] از این نظر تخیلی است که هر عضو چنین جامعه‌ای در نوعی تصویر ذهنی ارتباط فکری و عاطفی با دیگران زندگی می‌کند. همچنین سبک مجسم کردن جوامع مایهٔ تمایزشان از یکدیگر است.

حاکمیت به دلایلی روشن وارد این تصویر می‌شود. به این دلیل که مفهومی است برآمده و مشتق از شکل و هویت دولت ـملت: شکلی تاریخی و غربی که جهانی شده است و همچنان جهانی خواهد ماند. حاکمیت هم گرایشی به سوی رهایی از سلطهٔ دیگری را در خود دارد و هم نوعی درک خاص از قدرت را. از نظر تاریخی بیشتر اهمیت مفهوم حاکمیت دقیقاً در قدرت مطلق، ابدی و تفکیک‌ناپذیر خدایی مذکر مجسم می‌شد، خداوندی که قدرتش مطلق بود و برای همیشه و همیشه ادامه داشت ولی شکل غایی و نهایی قدرت سیاسی نبود. قدرت دولت، یعنی قدرت فرمانروای مشروع و واضع قوانین، سیاست داخلی را مقرر می‌داشت حتی اگر این سیاست مرز حاکمیت مستقل و خودکامه را مشخص می‌کرد. حاکم دنیوی بسیاری صفات مشترک با همتای آسمانی خود داشت. برای مثال، از نظر ژان بدن[2]، حاکمیت عبارت است از قدرت **پروردگاری** (dominus) مطلق بر جهان لایتناهی.

اگر افکار من دربارهٔ نشانه‌های متافیزیکی نهفته در نظریهٔ کاملاً شکوفای حاکمیت اهمیتی داشته باشند، باید بگویم که نسب این مفهوم ریشه در ساختار قدرتمند و جامع سلطه، قدرت و ارادهٔ حاکم خداوند بر آن چیزی دارد که اگر پروردگار ارادهٔ مطلق و

---

1- Benedict Anderson
2- Jean Bodin

توانای خود را اعمال نمی‌کرد، ممکن بود خلئی بی‌شکل بماند. با گذشت زمان حاکمیت از شاه به دولت منتقل می‌شود و این دولت نمی‌تواند حاکمیت را از خود به دیگری منتقل کند. از آنجاکه ارادهٔ خداوند یگانه است پس حاکم هم باید یگانه باشد ـ دست‌کم پس از آن که حاکمیت به عنوان «ارادهٔ عمومی» تدوین شد ـ و بی‌تردید این یگانگی حاکمیت باید در مورد «امور خارجی» حفظ شود.

ساختارهای حاکمیت این امکان را برای ما فراهم می‌آورند که به موازات تغییر جهت آن از وفاداری فرمانبردارانهٔ شخصی نسبت به ارباب فئودال، به رابطه‌ای مطلق، حقوقی و تخیلی که با وجود این خواستار فداکاری در راه او (حاکم) یا به خاطر اوست، معنای بیشتری به ارادهٔ معطوف به فداکاری ببخشیم. ولی باید به این معنای غنی بعد دیگری را هم بیفزاییم. پیش از این اشاره کردم که اغلب دولت ـ ملت‌های مدرن با اصطلاحاتی زنانه تفسیر می‌شوند. این احتمال وجود دارد که حاکم صورتی مردانه داشته باشد، ولی خود ملت نمادی زنانه مثل مادر یا محبوب است. فرد همان‌گونه که پدر و مادرش را ترجیح می‌دهد کشورش را هم در ارجحیت قرار می‌دهد، و این کار حتی ارزش بیشتری به ماهیت عشق سیاسی می‌بخشد. ما ابتدا از راه زبان عاشق می‌شویم «در آغوش مادر با او رو به رو می‌شویم و فقط خاک ما را از او جدا می‌کند» و با این زبان است که «خاطرات گذشته را به یاد می‌آوریم، دوستی‌ها را تصور می‌کنیم و دربارهٔ آینده رؤیا می‌پردازیم» [۲۲]. این وضع دشوار ولی تقریباً مقاومت‌ناپذیر است ـ حالتی اضطراری است. ارادهٔ کودک به فداکاری از پیوندهایی سرچشمه می‌گیرد که با پدر و مادرش دارد و در رابطه‌ای کلی‌تر منعکس می‌شود یعنی در میهنی با نماد زنانه و دولتی حاکم و مردانه. پس جای شگفتی نیست که اغلب ما بیشتر اوقات «اطاعت» می‌کنیم.

یکی از غم‌انگیزترین و هولناک‌ترین مثال‌های فداکاری و فرمانبرداری در دورهٔ ما از جان‌گذشتگی وحشتناکی است که حکام دولت فاشیست خواستار آن بودند، یعنی کسانی که ملت‌شان را نه بر اساس زبان که بر اساس تبار و خون تشکیل داده بودند.

وفاداری هم به پیوندی شخصی، سوگندی در برابر رهبری خداگونه، بدل می‌شد. همهٔ ما می‌دانیم راه حل نهایی چیست ولی شمار کمی از ما از مفهوم از جان‌گذشتگی نهایی آگاهیم ـ این اصطلاح متعلق به گرهارد رمپل[1] است که وی آن را در کتاب ***فرزندان هیتلر: جوانان هیتلری و گروه اس. اس.*** به کار گرفته است. زمانی که هیتلر و «افسران مصمم اس. اس. تبانی کردند که برای پشتیبانی از دفاع‌های ویرانگر کودکان را به جهاد فراخوانند، جوانان هیتلری گرسنه و سرگردان در آخرین ماه‌ها وارد جنگ شدند و هزاران نوجوان را به عنوان قربانی نهایی به خدای جنگ تقدیم کردند.» [۲۳] برنامه‌ها خشن بود؛ و نتیجه‌ها هولناک. هزاران کودک ۹ـ۸ تا ۱۷ ساله در حملات انتحاری خرابکارانه و در آخرین سنگرهای مقاومت از بین رفتند. در آخرین هجوم برلین در حال احتضار، ۵ هزار دختر و پسر جوان به نبرد «غروب خدایان[2]» کشانده شدند؛ ۵۰۰ نفر از آن میان زنده ماندند. از همه شگفت‌آورتر در نظر ناظران عزم راسخ این کودکان به این بود که «وظیفه‌شان را تا آخرین قطرهٔ خون به جا آورند. افسانه‌های قهرمانانه را آنقدر به خوردشان داده بودند که خوب به یادشان بماند. از نظر آن کودکان "نهایت از جان‌گذشتگی" عبارتی بی‌معنا نبود.» [۲۴] عجیب و غریب بودن تمام این اوضاع نشان دهندهٔ شکل گرفتن بعد هولناک ارادهٔ معطوف به فداکاری در سیاستی است که حاکمیت آن به گونه‌ای غیرعادی حالتی خصمانه دارد.

دولت ـ ملت پدیده‌ای است که نمی‌شود نبودن آن را تصور یا مقرر کرد. ما که برای معنا بخشیدن به وجود خودمان به دیگران نیازمندیم، چه خوب و چه بد، در محدودهٔ گفتمانی حول محور دولت ـ ملت دربارهٔ جنگ و سیاست می‌مانیم، و تا زمانی چنین است که دولت‌ها بهترین شیوه‌ای باشند که ما برای حمایت و حفظ زندگی مشترک خودمان اختراع کرده‌ایم. ولی ما می‌توانیم برای مهار و محدود کردن خواسته‌های

---

1- Gerhard Rempel

۲- twilight of the gods، تلمیحی به اپرایی از واگنر و اسطوره‌ای دربارهٔ نابودی مطلق خدایان در نبرد با شیطان، این عبارت در زبان انگلیسی اصطلاحاً به معنای نتیجهٔ مصیبت‌بار رخدادها هم به کار می‌رود. ـم.

حاکمیت تلاش کنیم؛ شاید بتوانیم به سوی آن چیزی پیش رویم که من وسوسه می‌شوم آن را سیاست پساحاکمیت بخوانم. من سیاستی را در نظر دارم که وفاداری سیاسی در آن از فداکاری (واقعی یا طبیعی) به مسئولیت بدل می‌شود. هدف من هم تصویرهایی از نفس حاکم به عنوان پدیده‌ای ساده، یکدست و با مرزهایی کاملاً مشخص است و هم دولت مستقل در حالت رشد کامل و بدون قید و بند.

آیا سیاست بدون حاکمیت ممکن است؟ چنین سیاستی چه شکلی است؟ چنین سیاستی چگونه سیاست‌های مدنی را قوام می‌بخشد به گونه‌ای که از جان‌گذشتگی، خواه از جان‌گذشتگی خودمان و خواه از جان‌گذشتگی دشمنان‌مان (خواه داخلی و خواه خارجی)، خواست و امکانی آن قدرها رایج نباشد؟ من نمی‌توانم تصویری از این گونه سیاست را به مفهومی تمام عیار توضیح دهم، ولی می‌توانم اشاره کنم که برای کمک باید به کجا رو آوریم: به مجموعهٔ غنی اندیشه‌های اروپای مرکزی که در طول چند دههٔ گذشته به رشتهٔ تحریر در آمده است. من آدام میچنیک [1] و واسلاو هاول [2] را به عنوان دو چهرهٔ برجسته در ایجاد نظریهٔ جامعهٔ مدنی در نظر دارم، یعنی در پدید آوردن سیاستی که با تشکیلات اقتدارطلب دولت حاکم در تضاد است. هاول دربارهٔ سیاست می‌نویسد «اصول اخلاقی واقع‌گرایانه .... و توجهی بر اساس انسانیت نسبت به دیگر افرادی که مثل ما بشر هستند.» او هرگز و در هیچ یک از نوشته‌هایش از واژهٔ **حاکمیت** استفاده نمی‌کند؛ و تا آنجا که من می‌دانم، از زمان انتخاب شدنش به ریاست جمهوری چکسلواکی سخنرانی‌ای حاکمانه ایراد نکرده است. ولی او دربارهٔ هویت و مسئولیت مطالبی می‌نویسد و همین طور دربارهٔ پاسخگو بودن و اقدام کردن. حیرت‌آورترین نکته در مورد نامه‌های وی از زندان این واقعیت است که آن نامه‌ها به کلی عاری از ساختار احساساتی و فداکارانه هستند. ولی سرشار از نوعی احساس هویت و فرایند مداوم و دائمی تبدیل شدن هستند ـ در اینجا اثری از مفهوم نفس حاکم کمال‌یافته وجود ندارد ـ و

1- Adam Michnick　　2- Vaclav Havel

نه اثری از مسئولیتی که نشود آن را با گستاخی هر فرد مطابقت داد.

هاول در مبارزه‌اش از نوعی نظام پساتوتالیتر و از احزاب سیاست‌ستیز سخن می‌گوید تا از عدم انعطاف و قال و مقال بیش از حد دربارهٔ جنگ و حاکمیت بگریزد. او ما را به بحث سیاسی پساحاکمیت دعوت می‌کند، یعنی به پیشروی از فداکاری به سوی مسئولیت: «احساس می‌کنم که این انسان‌محوری متکبرانهٔ بشر مدرن که متقاعد شده است که می‌تواند همه چیز را بداند و همه چیز را تحت کنترل خویش در آورد، به نوعی علت این بحران فعلی است. به نظرم می‌رسد که اگر بنا باشد دنیا در جهت بهتر تغییر کند این تغییر باید در ذهن بشر آغاز شود، یعنی در خود بشر بودن انسان مدرن.»[۲۵]

اصل اخلاقی مسئولیت به این معنا است که فرد در موردی نسبت به دیگری مسئول و پاسخگو است؛ فرد باید آمادگی آن را داشته باشد که از او بازخواست کنند. فرد همچنین موجودی است قادر به انجام وظیفه یا به عهده گرفتن مسئولیت؛ قابل اعتماد و امین است. این نکته فرض را بر این قرار می‌دهد و در واقع مستلزم تعبیر خاصی از آن چیزی است که چارلز تیلور[1] آن را «هویت مدرن» می‌نامد، هویتی که در قالب و از راه مفهوم آزادی به مسئولیت خود شکل می‌گیرد. تعدیل تقاضاهای خشن حاکمیت یعنی مراد از فداکاری این نیست که با سست کردن رشته‌های خرد، نفس در تمام جهات به پرواز در می‌آید و دیگر نمی‌تواند دلیل خوبی پیدا کند برای این که *این* را به *آن* ترجیح دهد و بتواند در مفاهیمی چون «مسئولیت» فقط پایبندی خشک و بی‌روح و عبوس به اصول اخلاقی را جستجو کند. پس، به ارائه چند دیدگاه به عنوان اشارهٔ تلویحی به شق دیگر می‌پردازیم:

هلن کارر دانکوس[2] به تازگی اظهار داشته است که وابستگی به یک ملت نوعی «دستاورد انسان متمدن است، و نه نوعی واپس رفتن. دولت ـ ملت ساختاری قومی نیست. عناصر وابستگی به خانواده و به قبیله ممکن است حضور کمرنگی داشته باشند

---

1- Charles Taylor

2- Hélène Carère d'Encausse

و عبارت از برخی از ویژگی‌های هر گونه ساختار تبارشناسی هویت مدرن هستند، ولی ویژگی غالب نیستند.» همذات‌پنداری با «جامعهٔ خیالی» ملی ساختاری پیچیده و چند ساحتی است. این همذات‌پنداری به گروه‌گرایی و جهان‌گرایی هم نظر دارد. در واقع شاید بتوانیم چنین استدلال کنیم که همذات‌پنداری، چون مرکب از جنبه‌های از نظر هنجاری زندهٔ قومیت و همچنین ارزش‌های عام است، به این ترتیب مستلزم یکپارچگی و اراده‌باوری تشکل‌یافته است. افراد بشر خواستار گروه‌های هدایت‌گر مشخص هستند تا بتوانند فردیت و هویت خود را به دست آورند ولی ذوب شدن بیش از حد در این گروه‌ها مرزهای هویت و همذات‌پنداری را به خطوط خانوادگی، قومی یا سرزمینی محدود می‌کند. جان ا. آرمسترانگ[1]، در نوشتهٔ تازه‌ای دربارهٔ «قومیت معاصر» نگران این است که فردگرایی اراده‌باور افراطی به از دست رفتن هویتی منسجم بینجامد[۲۶]. خواسته‌های فرد هوادار دولت‌سالاری که «آخرین اقدام کامل ایثار را» بر می‌گزینند که اغلب ما مشتاقانه نثار خانواده و دوستان عزیزمان می‌کنیم ترفندی اصلاحی نسبت به بی‌ریشگی کنونی ما است. یعنی، مدرنیته ماهیت وظیفه‌ها و تعهدات غیراراده‌باور ما را تغییر می‌دهد، سپس آنها را در قالب جانفشانی اختیاری به نام جمع، یعنی به قول جورج کاتب[2] که از نظریه پردازان سیاسی است، نوعی فداکاری «بسیار شدید»، دوباره شکل می‌دهد.

کاتب به طرز جالبی دربارهٔ موضوع فداکاری به عنوان تعهدی اختیاری تعمق می‌کند. به گفتهٔ کاتب هیچ‌کس تعهدی اخلاقی در مورد مردن ندارد؛ بنابراین سربازگیری کاری غیرقانونی است. فرد **مجاز** است که خودش را فدای «کودک یا محبوب بی‌دفاعش» کند، ولی تفسیر کردن این امکان بر اساس شرایط قراردادی «آن را بی‌ارزش جلوه می‌دهد». کاتب متوجه مسئله‌ای پیچیده و شاید گریزناپذیر در جمهوری‌های مدرن دارای قانون اساسی جهانشمول می‌شود: از یک سو، و در پرتو تفسیرهای فردی، گروه اجتماعی

---

1- John A. Armstrong 2- George Kateb

حالتی بت‌گونه ندارد؛ جمع مقدس نیست. این وضع جریان آزادانهٔ «عشق همراه با فداکاری» نسبت به افراد یا گروه‌های خاص را ممکن می‌کند. از سوی دیگر «تعهد اختیاری در مورد مردن» به شدت «فقط از جهان اخلاقی فردی» سر بر می‌آورد، که در آن افراد پیوندهای بسیار محکم و اهمیت دادن به دیگران را از دست می‌دهند. استدلال کاتب ما را در جهانی سیاسی و اخلاقی رها می‌کند که در آن فداکاری کاملاً اختیاری است، بله، ولی مشروعیت این گونه خواسته‌ها همچنان مورد تردید است. تقاضا و تردید هر دو واکنش‌هایی نسبت به نظم اجتماعی به شدت فردگرایانه هستند.

نظریه‌پردازی اخلاقی فمینیست که اکنون بین قطب‌های به اصطلاح عدالت در برابر خیرخواهی، در نوسان است، هیچ وعده‌ای در این زمینه نمی‌دهد. منتقدان دیدگاه عدالت ـ منتقد از این نظر که عامل اخلاقی مستقلی را مسلم فرض می‌کنند که قادر است مقررات اساسی را از راه استفاده از خرد انتزاعی و در خدمت ارزش‌های جهانی به کار گیرد ـ نفس خیرخواه و دلسوز را به عنوان شقی دیگر معرفی می‌کنند. ولی هویت سیاسی فداکارانه‌ای که من رد آن را پی گرفته‌ام، مربوط به شخص دارای روابط عاطفی، و دارای وابستگی متقابل است. خیرخواهی و از خودگذشتگی مضمون‌هایی قدیمی هستند و نه جدید؛ ساختارهایی اولیه و نه کشفیاتی مدرن. آنچه مورد نظر ماست، دنیای اخلاقی پیچیده‌ای است، دنیایی سرشار از عدالت و بخشندگی، خودمختاری و خیرخواهی، وابستگی‌های گروهی و الهامات جهانی. در چنین جهانی، جهانی که در آثار میچنیک و هاول مطرح است، آزادی و مسئولیت احتمالاتی رایج هستند؛ شخص هویتی بسیار مدرن است که هم متعهد و هم در عین حال آگاه از طنز و محدودیت‌هایی است که در تمام انواع تعهدات وجود دارد؛ آمادهٔ فداکاری است ولی نگران تمام موارد فراخوانده شدن به فداکاری است. این هویت در اصل ضد قهرمانانه است. این هویت قهرمانانه زمانی که مطرح می‌شود حالت مدرن «*اینجا که من ایستاده‌ام، کار دیگری نمی‌توانم*

بکنم»[1] را دارد. تأکید روی «من» است و فرض بر این است که به هیچ کس نمی‌شود فرمان داد که کاری بیش از حد توانش انجام دهد؛ از هیچ کس *انتظار* نمی‌رود که اقدام به فداکاری تمام عیار کند. ولی زندگی کردن در دنیایی که در آن هیچ‌کس این گونه آمادگی را ندارد، که در آن اصلاً چنین منی به وجود نیامده است و هیچ چیزی ارزش فداکاری را ندارد، آیا به معنای زندگی کردن در دنیایی اخلاقی است که در فراسوی قدرت تخیل ناچیز ما به افلاس کشیده شده است؟

دست آخر از هاول نقل قول می‌کنم:

> مسألهٔ هویت بشر همچنان هستهٔ اصلی افکار من در مورد امور بشری است...همان گونه که ممکن است از نامه‌های من دریافته باشی، اهمیت مفهوم مسئولیت بشر در اندیشه‌های من افزایش یافته است. در آغاز این مفهوم با روشنی روزافزونی در افکارم پیدا شد، به عنوان آن نکتهٔ اساسی که هر گونه هویت از آن سرچشمه می‌گیرد و به دلیل آن باقی می‌ماند یا از میان می‌رود؛ اساس، ریشه، نقطهٔ ثقل، اصل ساختاری یا محور هویت، چیزی مثل «ایده»، است که میزان و نوعش را مشخص می‌کند. ملاطی است که آن را به هم می‌چسباند، و وقتی که اخلاق از میان می‌رود، هویت هم شروع به متلاشی شدن می‌کند. (به این دلیل است که من برایت نوشتم که سّر بشر همان سّر مسئولیت اوست).

فراموش نکنید که این سخنان مردی است که تأکید می‌کند فرد هرگز نباید حس پوچی خودش را از دست بدهد [۲۷].

## *یادداشت‌ها*

۱ـ تمام نقل قول‌ها از کتاب زیر است:

Jean Bethke Elshtain, *Women and War* (New York: Basic Books, 1987).

۲ـ البته من تشخیص می‌دهم که *kriegstaat* (دولت جنگ) مورد نظر هگل همچنین دولت حقوقی

---

1- *"Hier ich stande. Ich kann nicht anders"*

(*rechtsstaat*) است. این تأییدی بر نکتهٔ مورد نظر من در این مورد است که جنگ‌ها در نظامی دولتی عبارت از رخدادهایی اتفاقی نیستند بلکه فعالیت‌های بسیار پیچیدهٔ افراد بشری هستند که قانون بر آنها حکمفرماست.

۳ـ نگاه کنید به کل این بحث در:

*Women and War*, pp. 73-75.

4- Victor Hanson, *The Western Way of War* (New York: Knopf, 1989), p. 107.

5- Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology* (Princeton: Princeton University Press, 1957), p. 237.

6- *ibid.*

7- *Ibid,* p. 241

به نقل از نامه‌ای از پاپ اوربان دوم (Pope Urban II.)

8- *Ibid,* p. 242.

9- *Ibid,* p. 244.

10- J. Glenn Gray, *The Warriors* (New York: Harper Colophan, 1970), p. 47.

۱۱ـ به نقل از:

Elshtain, *Women and War,* pp. 211-212.

12- Kantorowicz, *Kings Two Bodies,* p. 245.

13- *From Max Weber: Essays in Sociology,* ed. H. H. Gerth and C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946), p. 335.

14- Elaine Sciolino, "Baghdad Schoolchildren Are Made Ready for War", *New York Times,* Jan. 8, 1991, p. A7.

15- Edward W. Desmond, "Fatal Fires of Protest," *Time,* Oct. 15, 1990, p. 63.

16- Charles Lane, "Law Fidelity", *New Republic*, Jan. 7, 1991, pp. 25-30, Jan. 14, 1991, p. 28.

17- Alexei Losev, "Motherland", *Literary Gazette International,* May 1990, pp. 14-15.

18- Robert Coles, *The Political Life of Children* (Boston: Atlantic Monthly Press, 1986), p. 60.

19- *Ibid.,* p. 63.

20- Benedict Anderson, *Communities* (London: Verso, 1983), p. 13.

21- *Ibid.,* p. 15.

22- *Ibid.,* p. 140.

23- Gerhard Rempel, *Hitler's Children: The Hitler Youth and the SS* (Chapel Hill: University of North Carolina Press 1989) p. 233.

24- Rempel, *Hitler's Children,* p. 241.

25- Vaclav Havel, *Disturbing the Peace* (New York: Knopf, 1990).

26- Hélène Carère d'Encausse "Springtime of Nations", *New Republic,* Jan. 21, 1991, p.22, and John A. Armstrong, "Contemporary Ethnicity: The Moral Dimension in Comparative Perspective," *Review of Politics* 52 (Spring 1990): 166.

27- Vaclav Havel, *Letters to Olga* (New York: Holt, 1989), p. 145.

# ۵

# همبستگی

## ریچارد رورتی

از: Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 189-98.

در دوره‌ای که قطارها به طرف اردوگاه آشویتس در حرکت بودند، اگر شما یهودی بودید و در دانمارک یا ایتالیا زندگی می‌کردید، شانس بیشتری داشتید که همسایهٔ مهربان‌تان مخفی‌گاهی در اختیارتان بگذارد تا این که اگر در بلژیک زندگی می‌کردید. راهی معمولی برای توضیح دادن این تفاوت این است که بگوییم بسیاری از دانمارکی‌ها و ایتالیایی‌ها نوعی احساس همبستگی انسانی از خود نشان می‌دادند که بلژیکی‌ها فاقد آن احساس بودند. برداشت اورول[1] مربوط به دنیایی بود که در آن همبستگی انسانی ـمخصوصاً و از راه برنامه‌ریزی دقیق ـ ناممکن شده بود.

شیوهٔ سنتی و فلسفی بیان دقیق منظور ما از «همبستگی انسانی» این است که بگوییم چیزی در درون هر یک از ما وجود دارد ـانسانیت اصولی ماـکه با همین احساس در باقی انسان‌ها تشدید می‌شود. این شیوهٔ بیان مفهوم همبستگی دارای ارتباط منطقی با عادت ما در مورد گفتن این است که افرادی چون هامبرت[2]، کینبوت[3]، اُبراین[4]، نگهبانان

---

1- George Orwell

۲ـ Humbert، ضد قهرمان کتاب لولیتا اثر ولادیمیر ناباکوف (Nabokov). ـم.

۳ـ Kinbote، روایتگر غیر قابل اعتماد کتاب آتش رنگ‌پریده، اثر ولادیمیر ناباکوف. ـم.

۴ـ O'Brien، ضدقهرمان رمان ۱۹۸۴ اثر جورج اورول. ـم.

اردوگاه آشویتس و بلژیکی‌هایی که ناظر بودند که افراد گشتاپو همسایگان یهودی آنان را روی زمین می‌کشیدند از «انسانیت» بهره‌ای نبرده بودند. مراد این است که تمام این افراد از خصیصه‌ای بی‌بهره بودند که برای انسانی کامل از ضروریات است.

فیلسوفانی که مثل من (در فصل ۲) انکار می‌کنند که چنین خصیصه‌ای وجود دارد، و می‌گویند چیزی به نام «هستهٔ اصلی نفس» موجود نیست، قادر نیستند این فکر اخیر را مطرح کنند. اصرار ما بر رخداد اتفاقی و مخالفت بعدی ما با ایده‌هایی مثل «جوهر»، «سرشت» و «شالوده» باعث می‌شود نتوانیم این مفهوم را به خاطر داشته باشیم که برخی از اقدامات و رفتارها به گونه‌ای طبیعی «غیرانسانی» هستند. زیرا از این مثال چنین بر می‌آید که عاملی که باعث می‌شود کسی موجودی محترم به شمار آید به شرایط تاریخی بستگی دارد، موضوعی است مربوط به وفاقی موقتی دربارهٔ این که کدام نگرش‌ها طبیعی هستند و کدام کارها درست یا نادرست به شمار می‌آیند. ولی در دوره‌هایی مثل دورهٔ آشویتس، یعنی زمانی که تاریخ در اوج است و نهادها و الگوهای سنتی رفتار دارند از میان می‌روند، ما به دنبال چیزی هستیم برتر از تاریخ و نهادها. این چیز جز همبستگی انسانی، یعنی پذیرفتن انسانیت مشترک بین ما و دیگران، چه چیز دیگری ممکن است باشد؟

در این کتاب اصرار داشته‌ام نشان دهم که ما می‌کوشیم چیزی را *نخواهیم* که فراتر از تاریخ و نهادها است. فرض اصلی این کتاب این است که هر باور هنوز هم ممکن است کار ما را تحت ضابطه در آورد، هنوز ممکن است در میان کسانی که بخوبی می‌دانند که این باور را چیزی جز شرایط تاریخی تصادفی به وجود نیاورده‌اند، باعث این فکر شود که مردن در راه آن کاری با ارزش است. تصویری که در فصل ۳ از آرمانشهری لیبرال به دست داده‌ام طرحی کلی از جامعه‌ای بود که در آن اتهام «نسبی‌گرایی» اهمیتش را از دست داده است، جامعه‌ای که در آن مفهوم «چیزی که جایگاهی فراتر از تاریخ دارد» قابل درک نیست، ولی در آن جامعه مفهوم همبستگی انسانی دست نخورده باقی

می‌ماند. در فصل ۴، طرح کلی‌ام از فرد لیبرال سخره‌گر دربارهٔ فردی بود که از نظر او این مفهوم موضوعی بود مربوط به همذات‌پنداری تخیلی با جزییات زندگی دیگران، نه تشخیص چیزی که پیش از این مشترک بوده است. در فصل‌های ۵ و ۶، تلاش کردم نشان دهم که نظریهٔ سخره‌گری را چگونه می‌شود به نظریه‌ای شخصی بدل کرد، و از این راه مانع از آن شد که تهدیدی برای لیبرالیسم سیاسی باشد. در فصل‌های ۷ و ۸ تلاش کردم نشان دهم چگونه ابراز انزجار نسبت به خشونت ـ که بدترین کاری است که ما انجام می‌دهیم ـ در نوشته‌های ناباکوف[1] و اورول، با مفهوم رخداد احتمالی خودمداری و رخداد احتمالی تاریخ در هم می‌آمیزد.

در این فصل نهایی حرفی کلی‌تر دربارهٔ این ادعا دارم که ما وظیفه‌ای اخلاقی در مورد احساس همبستگی با تمام افراد بشر داریم. کارم را با آموزه‌ای شروع می‌کنم که به طور گذرا در فصل ۱ به آن اشاره کردم ـ تحلیل ویلفرید سلارز[2] از وظیفهٔ اخلاقی بر اساس «خواست‌های مشترک ما». این تحلیل مفهوم اولیهٔ روشنگر در این حوزه را «یکی از ما» می‌داند[۱] ـ مفهومی که با لحنی چون «ملتی از نوع ما» (در مقایسه با تجار و خادمان)، «هم‌مسلکی در جنبش رادیکال»، «یک نفر یونانی مثل خودمان» (در مقایسه با بربرها)، یا «هم‌کیشی کاتولیک» (در مقایسه با یک نفر پروتستان یا یهودی یا خدانشناس) به آن استناد شده است. من مایلم بگویم که «یکی از ما انسان‌ها» (در مقایسه با حیوان‌ها، گیاهان یا ماشین‌ها) همان بار معنایی هر یک از مثال‌های پیشین را ندارد. مدعی هستم که بار معنایی «ما» به شکلی بارز متفاوت است یعنی با معنای «آنها» که به نوبهٔ خود در شمار موجودات بشر هستند ـ موجوداتی خلاف آنچه مورد نظر ما است ـ تفاوت دارد.

نخست آن دانمارکی‌ها و ایتالیایی‌ها را در نظر بگیرید. آیا آنها دربارهٔ همسایگان یهودی‌شان گفتند که باید آنها را نجات دهیم چون انسان هستند؟ شاید در مواردی این حرف را زده باشند، ولی بی‌تردید اگر از آنها در این مورد سئوال می‌کردند، گاهی برای

---

1- Vladimir Nabokov

2- Wilfrid Sellars

توصیف علت این که چرا جان خود را به خطر می‌اندازند تا از فلان یهودی دفاع کنند، از اصطلاحاتی کوته‌بینانه‌تر استفاده می‌کردند ـ مثلاً ممکن بود بگویند که این یهودی خاص یکی از همشهریان میلانی آنها بوده است، یا مثل خودشان یکی از افراد طایفهٔ جوت[1] است، یا مثل خودشان یکی از اعضای اتحادیه، یا همبازی‌شان در تیم فوتبال است، یا بچه‌های خردسال‌شان هم سن و سال هستند. بعد آن بلژیکی‌ها را در نظر بگیرید: تردیدی نیست که کسانی هم وجود دارند که این بلژیکی‌ها حاضر بودند در شرایط مشابه برای نجات آنها جان خودشان را به خطر بیندازند، کسانی که با آنها، به هر دلیلی، احساس هم‌هویتی می‌کردند. ولی یهودیان به ندرت در چارچوب آن تعریف‌ها می‌گنجیدند. فرض بر این است که توجیهات تاریخی ـ جامعه‌شناختی مفصلی در مورد نادر بودن موارد احساس اخوت بلژیکی‌ها نسبت به یهودیان وجود دارد ـ توجیهاتی مثل این که «او یک زن یهودی است» اغلب بر این که «او هم مثل من مادر کودکانی خردسال است» می‌چربید. ولی «بی‌بهره بودن از انسانیت» یا «قساوت قلب» یا «بی‌بهره بودن از احساس همبستگی انسانی» در شمار این گونه توجیهات نیست. این گونه اصطلاحات، در این مورد، فقط حس انزجار را بر می‌انگیزد. به عنوان آخرین مثال رفتار لیبرال‌های امریکایی معاصر را نسبت به ناامیدی و بدبختی سیاهپوستان جوان در شهرهای امریکایی در نظر بگیرید. آیا ما می‌گوییم که به این افراد باید کمک کنیم زیرا مثل ما انسان هستند؟ ممکن است این حرف را بزنیم، ولی هم از نظر اخلاقی و هم از نظر سیاسی قانع‌کننده‌تر است اگر آنها را هم‌میهنان آمریکایی خود بنامیم ـ بر این نکته تأکید کنیم که قابل تحمل نیست که یک نفر *امریکایی* در فقر و ناامیدی زندگی کند. نکتهٔ مهم این مثال‌ها این است که احساس همبستگی ما زمانی قوی‌تر است که ابراز همبستگی نسبت به کسانی باشد که ما آنها را «یکی از خودمان» به شمار می‌آوریم، در حالی که مراد از «ما» گروهی کوچک‌تر و محلی‌تر از نوع بشر است. به این دلیل است که عبارت «چون او

---

1- Jutlander

یک نفر انسان است» توجیهی ضعیف و نارسا برای اقدامی سخاوتمندانه است.

از دیدگاه یک نفر مسیحی این گرایش به احساس نزدیکی بیشتر نسبت به آن کسانی که با آنها هم‌هویتی خیالی آسان‌تر است، مایهٔ تأسف است، وسوسه‌ای است که باید از آن بپرهیزیم. این بخش از اندیشهٔ مسیحی کمال اخلاقی در مورد رفتار با دیگران است، حتی با نگهبانان آشویتس یا گولاگ به عنوان کسانی که مانند ما مرتکب گناه می‌شوند. از نظر مسیحیان تا زمانی که نسبت به یکی از فرزندان پروردگار بسیار بیش از دیگری احساس وظیفه می‌کنیم، به احساس تقدس دست نمی‌یابیم؛ در اصل باید از اختلافات فردی بپرهیزیم. جهانشمولی اخلاقی و دنیوی این نگرش را از مسیحیت به عاریت گرفته است. از نظر کانت، این که کسی همشهری میلانی ما یا هموطن امریکایی ما است دلیل نمی‌شود که نسبت به او احساس وظیفه کنیم، بلکه دلیل این احساس وظیفه باید این باشد که او وجودی معقول و منطقی است. کانت با این روحیهٔ بسیار سختگیر به ما می‌گوید که کار خوبی نسبت به دیگری کاری *اخلاقی* به شمار نمی‌آید، کاری که منباب وظیفه انجام می‌شود فرق دارد باکاری که به اقتضای وظیفه انجام می‌گیرد، این کار زمانی اخلاقی است که فرد مورد نظر را فقط وجودی معقول و منطقی به شمار آوریم نه خویشاوند، همسایه یا همشهری. ولی حتی اگر نه زبان مسیحی را به کار گیریم و نه زبان کانتی را، باز هم ممکن است احساس کنیم که از نظر اخلاقی در مورد توجه بیشتر نسبت به همشهری نیویورکی‌مان در مقایسه باکسی که زندگی نومیدانه و بی‌ثمری در محله‌های فقیرنشین مانیل یا داکار می‌گذراند، شبهه‌ای وجود دارد.

موضعی که در بخش نخست این کتاب مطرح شد با این نگرش کلی‌گرا، خواه در شکل مذهبی و خواه در شکل دنیوی آن، همخوانی ندارد. با این فکر نیز همخوانی ندارد که در طیف شباهت‌ها و تفاوت هایی که تفاوت بین فرد و سگ را در بر می‌گیرد، یا تفاوت فرد با یکی از ربات‌های آسیموف[1] را، فاصله‌ای «طبیعی» وجود دارد ـ فاصله‌ای

---

1- Isaac Asimov

که پایان موجود منطقی و عقلانی و آغاز موجودی غیرمنطقی و غیرعقلانی را مشخص می‌کند، این پایان وظیفهٔ اخلاقی و آغاز نیکوکاری و احسان است. موضع من شامل این است که احساس همبستگی الزاماً موضوعی است که به موجب آن شباهت‌ها و تفاوت‌ها به شکلی برجسته نظر ما را جلب می‌کنند، و این حالت برجستگی تابع واژگانی قطعی و از نظر تاریخی مشروط است.

از سوی دیگر، موضع من با پافشاری در این مورد تضادی ندارد که ما می‌کوشیم احساس «ما» بودن‌مان را به مردمی گسترش دهیم که پیش از این آنها را «آنها» قلمداد می‌کردیم. این ادعا، که از خصوصیات لیبرال‌ها یعنی افرادی است که از خشن بودن بیش از هر چیز دیگری می‌هراسند، پایه‌ای مهم‌تر از همان رخدادهای احتمالی تاریخی ندارد که در فصل ۴ به آن اشاره کردم. اینها رخدادهایی احتمالی هستند که باعث گسترش واژگان اخلاقی و سیاسی ویژهٔ جوامع دموکراتیک و غیردینی غربی شدند. رفته رفته که این واژگان بار معنایی الهی و فلسفی خود را از دست دادند، «همبستگی انسانی» به مثابه نوشته‌ای بلیغ و اثرگذار سر بر آورد. تمایلی به این ندارم که از اهمیت آن بکاهم، بلکه فقط می‌خواهم آن را از قید آنچه اغلب «برداشت فلسفی» آن بوده است، رها کنم.

دیدگاهی که من مطرح می‌کنم می‌گوید که چیزی به نام پیشرفت اخلاقی وجود دارد، و این پیشرفت در واقع در جهت همبستگی بیشتر بشر است. ولی آن همبستگی را به منزلهٔ شناخت هستهٔ اصلی نفس، جوهر بشر، در تمام افراد تلقی نمی‌کنند. بلکه، آن را به منزلهٔ توانایی تشخیص تفاوت‌های بیشتر و بیشتر سنتی (قبیله‌ای، دینی، نژادی، عرفی و از این قبیل) می‌دانند ـ توانایی این که مردمی به کلی متفاوت با خودمان را جزو «ما» به شمار آوریم ـ که در مقایسه با شباهت‌هایی که در مورد احساس درد و ذلت دارند، بی‌اهمیت جلوه می‌کنند. به این دلیل است که در فصل ۴ گفتم که توصیف مفصل انواع خاصی از احساس درد و ذلت، برای مثال بیشتر در قصه‌ها یا قوم‌نگاری‌ها تا رساله‌های فلسفی یا مذهبی، از جمله کمک‌های اصلی روشنفکران مدرن به پیشرفت اخلاقی بود.

کانت که کارش را با بهترین انگیزه‌های ممکن شروع کرد، فلسفهٔ اخلاق را به جهتی سوق داد که تشخیص اهمیت این گونه توصیفات تجربی مفصل در مورد پیشرفت اخلاقی برای پیروان فلسفهٔ اخلاق دشوار شد. کانت می‌خواست انواع پیشرفت‌هایی را که در واقع از زمان او رخ داده بود ـ آیندهٔ پیشرفت نهادهای دموکراتیک و آگاهی سیاسی جهانی ـ تسهیل کند. ولی او فکر می‌کرد که راه انجام دادن این کار تکیه بر ترحم نسبت به درد یا تأسف خوردن در مورد خشونت نیست بلکه اعمال خردمندی و انجام وظیفه، به ویژه وظیفهٔ /اخلاقی، است. او احترام قائل شدن برای خرد را هستهٔ اصلی انسانیت می‌دانست، و آن را تنها انگیزه‌ای به شمار می‌آورد که «صرفاً تجربی» نبود ـ و به رخدادهای تاریخی ارتباطی نداشت. کانت «احترام نشأت گرفته از عقل» را با احساس ترحم و خیرخواهی در مقابل هم قرار داد و کاری کرد که این دومی مورد ظن و تردید باشد، انگیزه‌هایی بی‌اهمیت برای این که خشونت به خرج ندهیم. او «پابندی به اصول اخلاقی» را چیزی متمایز از توانایی توجه به احساس درد و ذلت، و احساس همدردی با آن جلوه داد.

در دهه‌های اخیر پیروان انگلیسی و امریکایی فلسفهٔ اخلاق با کانت مخالفت کرده‌اند. آنت بایر[1]، کورا دایاموند[2]، فیلیپا فوت[3]، سابینا لاویباند[4]، السدیر مکینتایر[5]، ایریس مرداک[6]، جی. بی. اشنیویند[7] و دیگران برداشت اولیهٔ کانت را در این باره مورد تردید قرار داده‌اند که تفکر اخلاقی به ناگزیر باید شکل نتیجه‌گیری از اصول کلی و ترجیحاً «غیرتجربی» را داشته باشد. به تازگی برنارد ویلیامز[8] تلاش کرده است با «اصول اخلاقی» فاصله بگیرد ـ مراد به طور کلی مجموعه‌ای از مفاهیمی است که مفهوم وظیفه را در نظر دارند، که به میانجیگری کانت آن را از مسیحیت به ارث برده‌ایم[2]ـ و به این

---

1- Annette Baier
2- Cora Diamond
3- Philippa Foot
4-Sabina Lavibond
5- Alasdair MacIntyre
6- Iris Murdoch
7- J. B. Schneewind
8- Bernard Williams

منظور آن را «نهاد خاص» نام گذاشته است. این نهادی است که اجازه نمی‌دهد وظایف عواملی باشند که با دیگر ملاحظات اخلاقی در مورد تصمیم‌گیری در این باره که چه کار کنیم سنجیده شوند، ولی به جای آن پافشاری می‌کند که، همان‌گونه که ویلیامز می‌گوید، «تنها یک وظیفه ممکن است بر وظیفه‌ای دیگر غلبه کند» [۳]. از این دیدگاه معضلی اخلاقی را می‌توانیم به شکلی عقلانی حل کنیم البته تنها اگر وظیفه‌ای برتر را بیابیم که وظیفه‌ای را که در رده‌ای پایین‌تر قرار دارد از صف وظیفه‌های رقیب خارج می‌کند ـ این اندیشه‌ای است که اشنیویند به عنوان اصلی اولیه برای آن نوعی از فلسفهٔ اخلاقی توصیف کرده است که به دنبال آن چیزی است که وی «اصول اولیهٔ سنتی»[۴] نام می‌نهد. ویلیامز نگرش خود را نسبت به این نهاد خاص در عبارات زیر خلاصه می‌کند:

> در حقیقت، تقریباً تمام زندگی ارزشمند بشر بین حدهایی نهایی قرار دارد که اصول اخلاقی در برابر ما قرار می‌دهند. این اصول به شکلی انعطاف‌ناپذیر بر یک رشته تضادها تأکید دارند: تضاد بین زور و عقل، بین ایمان دینی و اعتقاد راسخ عقلانی، بین بیزاری جستن و مردود دانستن، بین رد کردن صرف و نکوهش کردن. نگرشی را که این اصول اخلاقی را وا می‌دارد بر تمام این تضادها تکیه کند شاید بتوانیم *خلوص* نام نهیم. خلوص اصول اخلاقی، اصرار آن بر جدا کردن آگاهی اخلاقی از دیگر انواع واکنش احساسی یا نفوذ اجتماعی، نه تنها ابزار ساماندهی روابطش با افراد منحرف اجتماع را پنهان می‌کند، بلکه فضایل آن ابزارها را هم پنهان می‌دارد. جای تعجب نیست که آن ابزار را پنهان می‌کند، زیرا این فضیلت‌ها تنها از بیرون این نظام قابل مشاهده‌اند، از دیدگاهی که ممکن است برای آن ارزشی در نظر گیرد، در حالی که نظام اخلاقی به خودی خود نظامی بسته است و باید به کار گرفتن هر ارزشی جز آن ارزش‌هایی که خود اصول اخلاقی تعیین می‌کنند را سؤتفاهمی ناپسند بدانیم.

یک مثال خوب در مورد دیدگاهی که «اصول اخلاقی» آن را ناپسند جلوه می‌دهد همان دیدگاهی است که خطوط کلی آن را در بخش نخست این کتاب رسم کردیم: دیدگاهی که به موجب آن ایدهٔ مؤلفه‌ای اصلی و جهانی از وجود انسان که «عقل» نامیده

می‌شود، قابلیتی که منبع وظایف اخلاقی ما است، برای آفرینش جوامع مدرن دموکراتیک بسیار سودمند بود ولی اکنون قابل چشم‌پوشی است ـو *باید* از آن چشم بپوشیم تا بتوانیم آن آرمانشهر لیبرالی را که در فصل ۳ از آن سخن گفتیم به وجود آوریم. من اصرار داشتم که دموکراسی‌ها اکنون در موقعیتی هستند که برخی از نردبان‌هایی را که به هنگام ساختن خودشان مورد استفاده قرار دادند، کنار بگذارند. یکی دیگر از ادعاهای اصلی این کتاب، که شاید در نظر آن کسانی که خلوص رعایت اصول اخلاقی را جالب می‌دانند، ناشایست باشد، این است که مسئولیت‌های ما نسبت به دیگران *فقط* جنبهٔ علنی زندگی ما را شکل می‌دهند، جنبه‌ای که با احساسات خصوصی ما و با تلاش‌های شخصی‌مان در زمینهٔ خودسازی در رقابت است، و هیچ گونه برتری خود به خودی نسبت به این گونه انگیزه‌های خصوصی ندارد. این که آیا ارجحیتی در هر گونه مورد خاص دارد یا نه موضوعی است که باید دربارهٔ آن به تفکر بپردازیم، فرایندی است که معمولاً توسل به «اصول اولیهٔ سنتی» کمکی به آن نمی‌کند. از این دیدگاه انتظار می‌رود وظایف اخلاقی در برابر بسیاری از ملاحظات دیگر کوتاه بیایند نه این که خود به خود آنها را تحمیل کنند.

دیدگاه سلارز دربارهٔ وظایف اخلاقی یعنی «هدف‌های جمعی» راهی در اختیار ما می‌گذارد که هم بین «فضایل اخلاقی» و «اصول اخلاقی» تمایز قائل شویم و هم بین آنچه من جمعی و فردی نامیده‌ام. این دیدگاه هم مربوط می‌شود به تمایز بین ملاحظات مربوط به فضایل اخلاقی که از احساس همبستگی فرد سرچشمه می‌گیرد و هم به ملاحظات مربوط به اصول اخلاقی که از، برای مثال، توجه به فردی خاص سرچشمه می‌گیرد یا از تلاش فرد در مورد خصوصیات اخلاقی خویش به منظور این که خودش را از نو بیافریند. دلیلش این است که سلارز تمایز قائل شدن کانت در مورد وظیفه و نیکوکاری را به گونه‌ای از نو شکل می‌دهد که فرض مربوط به محور قرار دادن نفس فرد را کنار می‌گذارد، فرض مربوط به این که «عقل» نام مؤلفه‌ای است که در انسان‌های دیگر

وجود دارد، مؤلفه‌ای که تشخیص آن به معنای توضیح همبستگی انسانی است [۶]. او به جای این کار می‌گذارد که ما همبستگی را چیزی ساخته شده تلقی کنیم و نه چیزی که به وجودش پی برده‌ایم، چیزی که در طول تاریخ به وجود آمده و نه واقعیتی بی‌ارتباط با سیر تاریخ. سلارز وظیفه را با «اعتبار بیناذهنی» یکی می‌داند ولی می‌گذارد که طیف ذهن‌هایی که این اعتبار را کسب می‌کنند از نوع بشر محدودتر باشد. در شرحی که سلارز می‌دهد «اعتبار بیناذهنی» امکان دارد به اعتبار برای تمام اعضای طبقه‌ای از شهروندان میلان، یا نیویورک یا اعتبار برای تمام سفیدپوستان مذکر، یا برای تمام روشنفکران سخره‌گر یا کارگران استثمار شده یا هر «جامعهٔ ارتباطی» هابرماسی اشاره داشته باشد. ممکن است ما به خاطر احساس همبستگی نسبت به هر یک از این گروه‌ها احساس وظیفه کنیم. زیرا ممکن است هدف‌هایی جمعی داشته باشیم، هدف‌هایی که در جملاتی به این شکل بیان می‌کنیم «همهٔ *ما* می‌خواهیم...» هدف‌هایی که با آنچه در جملاتی که این گونه شروع می‌شوند «من می‌خواهم» تفاوت دارند و دلیلش عضویت ما در هر یک از این گروه‌ها اعم از کوچک یا بزرگ است [۷]. مفهوم اصلی مورد نظر سلارز این است که تفاوت اصلی بین وظیفهٔ اخلاقی و نیکوکاری همان تفاوت بین توافق عملی یا بالقوه و بیناذهنی در میان گروهی از مخاطبان و احساس مربوط به خصوصیات فرد است. این گونه توافق (برخلاف نظر هابرماس) هیچ گونه شرایط احتمالی بی‌ارتباط با سیر تاریخ ندارد، بلکه فقط آفریدهٔ میمون برخی از شرایط تاریخی است.

مراد این نیست که تلاش برای اندیشیدن در قالب مفاهیمی انتزاعی مانند «فرزند خداوند» یا «انسانیت» یا «موجود عقلانی» هیچ فایده‌ای نداشته است و سلارز هم این را نمی‌گوید. این کار فایدهٔ بسیاری داشته است، همان گونه که مفاهیمی مانند «حقیقت به خاطر حقیقت» یا «هنر به خاطر هنر» مفید بوده‌اند. این گونه مفاهیم با ارائهٔ نوعی ایدهٔ محض یا تصور صرف (*focus imaginarius*) مبهم ولی الهامبخش (مثل حقیقت *مطلق*، هنر *ناب* و انسانیت به *معنای دقیق*) راه را برای تغییر سیاسی و فرهنگی باز گذاشته‌اند.

مسائل فلسفی، و حالت تصنعی بودنی که با آنها همراه است، فقط زمانی مطرح می‌شوند که گفتاری کوتاه و سودمند را موضوعی مناسب برای «تحلیل مفهومی» تلقی کنند، یعنی زمانی که ایده‌های محض یا تصورهای صرف *(foci imaginari)* مورد موشکافی دقیق قرار می‌گیرند ـ خلاصه زمانی که ما از خودمان در بارهٔ «ماهیت» حقیقت یا هنر یا انسانیت سئوال می‌کنیم.

زمانی که این گونه پرسش‌ها همان قدر تصنعی به نظر می‌رسند که از زمان نیچه به نظر رسیده‌اند، ممکن است مردم رفته رفته دربارهٔ مفهوم همبستگی انسانی دچار تردید شوند. برای حفظ این مفهوم، در عین این که دیدگاه نیچه را دربارهٔ خصلت اتفاقی و تاریخی حس وظیفهٔ اخلاقی‌مان می‌پذیریم، باید توجه داشته باشیم که ایدهٔ محض یا تصوری صرف اگر نوعی ابداع باشد و نه آن گونه که کانت می‌گفت خصلت ذاتی ذهن بشر، از اعتبار آن کاسته نمی‌شود. راه درست توجه به این شعار که «ما وظایفی نسبت به موجودات بشر به معنای دقیق داریم» این است که به یاد داشته باشیم که باید همچنان تلاش کنیم حس «ما» بودن‌مان را تا جایی که می‌توانیم توسعه دهیم. آن شعار ما را تشویق می‌کند که با توجه به برخی از رخدادهای گذشته و از روی قرائن و شواهد شمولی را که بین «ما»ی خانواده‌ای که در غار کناری زندگی می‌کند، و «ما»ی قبیلهٔ کنار رودخانه، و سپس «ما»ی هم‌پیمانان آن سوی کوه و پس از آن بین «ما»ی خدانشناسان آن سوی دریاها (و شاید آخر از همه بین «ما»ی نوکرمآبانی که در تمام این مدت کارهای پست ما را انجام می‌داده‌اند) وجود دارد، بسط دهیم. این روندی است که ما باید در ادامه یافتن آن کوشا باشیم. ما باید مراقب مردمی باشیم که در حاشیه زندگی می‌کنند ـ افرادی که هنوز از روی غریزه بیشتر «آنها» به شمارشان می‌آوریم تا «ما». باید بکوشیم به شباهت‌هامان با آنها پی ببریم. راه درست تفسیر کردن این شعار به همان نسبت ما را به *آفرینش* حس همبستگی صمیمانه‌تری از آنچه اکنون داریم تشویق می‌کند. راه نادرست این است که دربارهٔ این حس فکر کنیم ما را تشویق می‌کند که به وجود این گونه

همبستگی پی ببریم، به عنوان چیزی که پیش از این که ما آن را تشخیص دهیم وجود داشته است. زیرا پس از آن ما اجازه می‌دهیم این پرسش بدبینانه و بیهوده برای‌مان مطرح شود «آیا این همبستگی *واقعی* است؟» آمادگی پذیرش کنایهٔ نیچه را در این مورد هم داریم که هدف دین و مابعدالطبیعه باید به معنای هدف تلاش ما در جهت خشن نبودن باشد.

اگر کسی آن شعار را به شیوه‌ای درست بخواند، برای «ما» معنایی ملموس و از نظر تاریخی مشخص قائل می‌شود: معنای آن چیزی مثل این است که «ما لیبرال‌های قرن بیستمی» یا «ما وارثان رخدادهای تاریخی که رفته رفته نهادهای سیاسی عالم‌گیرتر و دموکراتیک‌تر به وجود آورده‌ایم». اگر کسی برداشتی نادرست از این گفته داشته باشد «انسانیت مشترک‌مان» یا «حقوق بشر طبیعی‌مان» را «شالوده‌ای فلسفی» برای سیاست دموکراتیک می‌پندارد. برداشت درست از این شعارها به فرد اجازه می‌دهد که فلسفه را در خدمت سیاست دموکراتیک به شمار آورد ـ به عنوان مشارکتی در تلاش برای به دست آوردن آنچه راولز «حالت تعادل بر اساس تعمق یا نظرورزی[1]» بین واکنش‌های غریزی‌مان در برابر مسائل معاصر و اصولی کلی که پرورش‌شان داده‌ایم، نام می‌نهد. بر اساس این برداشت، فلسفه یکی از فنون سر هم کردن دوبارهٔ واژگان مربوط به تعمق و تفکر اخلاقی به این منظور است که با باورهای جدید سازگار شوند (مثل این که زنان و سیاهپوستان توانایی‌هایی بیش از آن دارند که مردان سفید پوست می‌پنداشتند، یا این که مالکیت مقدس نیست، یا این که موضوع‌های جنسی فقط جنبهٔ شخصی دارند). برداشت نادرست از این شعارها باعث می‌شود که فرد فکر کند که سیاست دموکراتیک موضوعی است در صلاحیت قضایی دادگاهی فلسفی ـ گویی بنا بود فیلسوفان دانشی در مورد چیزی داشته باشند که کمتر از ارزش آزادی‌های دموکراتیک و برابری نسبی اجتماعی، که برخی از جوامع غنی و خوشبخت به تازگی از آن بهره‌مند شده‌اند، شک

1- reflective equilibrium

برانگیز است، یا دست کم باید تلاش کنند که به آن دانش دست یابند.

در این کتاب من تلاش کرده‌ام که به برخی از پیامدهای این برداشت که به هیچ وجه چنین دادگاهی وجود ندارد، دست پیدا کنم. از جنبهٔ عمومی زندگی ما، تردید دربارهٔ ارزش آن آزادی‌ها به هیچ وجه جایز نیست. از جنبهٔ خصوصی زندگی‌مان، چیزهای زیادی هستند که تردید درباره‌شان به *همان اندازه* دشوار است، برای مثال، عشق یا نفرت ما نسبت به فردی خاص، نیاز به اجرای طرحی مخصوص به خودمان. وجود این دو جنبه (مانند این واقعیت که امکان دارد ما به چند جامعه وابسته باشیم و بر این اساس وظایف اخلاقی‌مان با هم در ستیز باشند، و همین طور ستیز بین وظایف اخلاقی و تعهدات شخصی) مسائلی بغرنج به بار می‌آورد. ما همواره با این گونه مسائل بغرنج روبرو می‌شویم، ولی هرگز نمی‌توانیم با توسل به مجموعه‌ای از وظایف برتر که دادگاه فیلسوفان ممکن است آنها را کشف کند و به کار بندد، آن مسائل را حل کنیم. درست همان گونه که هیچ چیزی وجود ندارد که بتواند واژگان فرد یا فرهنگی را ارزیابی کند، در آن مجموعهٔ واژگان هم هیچ چیز تلویحی موجود نیست که دستور دهد وقتی آسیب می‌بیند چگونه آن را دوباره سر هم کنند. کل کاری که ما می‌توانیم بکنیم این است که با مجموعهٔ واژگانی که در اختیار داریم کار کنیم، البته در عین این که گوش به زنگ این هستیم که چگونه می‌شود آن مجموعه را گسترش یا مورد بازنگری قرار داد.

به این دلیل است که در آغاز فصل ۳ گفتم که تنها دلیلی که می‌توانم برای تأیید دیدگاه‌هایی دربارهٔ زبان و دربارهٔ خودمداری ارائه دهم، که در فصل‌های ۱ و ۲ مطرح شده‌اند، این بود که به نظر می‌رسید این دیدگاه‌ها بهتر از شق‌های دیگری که در اختیارمان است با نهادهای لیبرال دموکراسی جور در می‌آیند. زمانی که ارزش این گونه نهادها را به چالش طلبیم ـ البته نه با پیشنهادهایی عملی در مورد انتخاب نهادهایی دیگر بلکه به نام چیزی «اساسی»تر ـ هیچ پاسخ مستقیمی نمی‌توانیم بدهیم، زیرا زمینه‌ای بی‌طرف وجود ندارد. بهترین کاری که می‌توانیم با این گونه چالش‌های نیچه و هایدگر

بکینم این است که پاسخی غیرمستقیم مانند پاسخ‌هایی که در فصل ۵ عنوان شده‌اند، به آنها بدهیم: می‌توانیم از این افراد بخواهیم طرح‌هاشان، و تلاش‌هاشان در مورد تعالی را حالتی شخصی ببخشند، یعنی آنها را بی‌ارتباط با سیاست تلقی کنند و بنابراین سازگار با حس همبستگی بشری که پیشرفت نهادهای دموکراتیک آن را آسان کرده است. این درخواست برای شخصی کردن به این تقاضا می‌انجامد که آنها مسأله‌ای بغرنج و در شرف وقوع را از راه اهمیت کمتر قائل شدن برای میل به پرهیز از خشونت و درد، حل کنند.

از دید من، هیچ چیزی نیست که از این درخواست حمایت کند، نیازی هم به چنین چیزی نیست. هیچ راه *بی‌طرفانه* یا غیرمستقیمی هم برای دفاع از ادعای فرد لیبرال در این مورد وجود ندارد که اعمال خشونت بدترین کاری است که ما می‌کنیم، همان‌گونه که راه بی‌طرفانه‌ای برای حمایت از این اظهار نیچه وجود ندارد که این ادعا نگرشی حاکی از زخم‌خوردگی و برده‌خویی را ابراز می‌کند، یا این اظهار هایدگر که ایدهٔ «حداکثر خوشبختی برای حداکثر افراد» فقط بخش کوچک دیگری از «مابعدالطبیعهٔ» مربوط به «نسیان هستی»[1] است. ما نمی‌توانیم به عقب برگردیم تا ببینیم در پس روند اجتماعی شدن که ما لیبرال‌های قرن بیستم را در مورد اعتبار این ادعا قانع کرد و باعث توسل به چیزی شد که «واقعی»تر یا ناپایدارتر از رخدادهای تصادفی تاریخی است که باعث بروز آن روندها شدند، چه چیزی نهفته است. *ما* باید کارمان را از همان جایی که در آن قرار داریم، شروع کنیم ـ این بخشی از اهمیت ادعای سلارز است که می‌گوید ما هیچ وظیفه‌ای نداریم جز این که «هدف‌های جمعی» جوامعی را که خودمان را با آنها هم‌هویت می‌بینیم برآورده سازیم. آنچه این مصیبت را از سر راه این قوم‌گرایی بر می‌دارد این نیست که بزرگ‌ترین این گروه‌ها «بشریت» است یا «کل موجودات عقلانی» ـ من مدعی هستم که هیچ کس نمی‌تواند مدعی هم‌هویتی خودش با چنین گروهی شود ـ

1- forgetfulness of Being

بلکه بیشتر قوم‌مداری «ما» (ما لیبرال‌ها) است که صرف گسترش خودش شده است به این منظور که قومی بزرگ‌تر و متنوع‌تر از همیشه به وجود آورد [۸]. این «ما»ی مردم است که مطرح می‌شود تا قوم‌مداری را مشکوک جلوه دهد.

خلاصه، می‌خواهم بین همبستگی انسانی به عنوان هم‌ذات‌پنداری با «انسانیت به معنای واقعی» و به عنوان شک نسبت به خود که رفته رفته، در چند سدهٔ گذشته، به ساکنان کشورهای دموکراتیک القا شده است، تمایز قائل شوم ـ شک به حساسیت خودشان نسبت به درد و ذلت دیگران، شک نسبت به این که قرار و مدارهای نهادینه شدهٔ کنونی برای برخورد با این درد و ذلت کافی هستند، و کنجکاوی کردن در مورد کارهای دیگری که می‌شود کرد. هم‌ذات‌پنداری از نظر من غیر ممکن است ـ ابداع یک فیلسوف است، تلاشی مذبوحانه است برای این که به فکر یکی شدن با خدا جنبه‌ای غیرروحانی ببخشد. از نظر من شک نسبت به خود نشانهٔ خاص نخستین دورهٔ تاریخ بشر می‌آید که در آن دوره شمار زیادی از مردم توانسته‌اند بین این پرسش‌ها تمایز قائل شوند: «آیا شما به همان چیزهایی اعتقاد دارید و همان چیزهایی را می‌خواهید که ما به آنها اعتقاد داریم و آنها را می‌خواهیم؟» و این که «آیا شما رنج می‌برید؟» به زبان مغلق و نامفهوم من، این توانایی تمایز قائل شدن بین این پرسش است که آیا ما و شما از واژگانی مشترک استفاده می‌کنیم با این پرسش که آیا شما درد و ناراحتی دارید؟ تمایز قائل شدن بین این پرسش‌ها باعث می‌شود که بتوانیم بین مسائل خصوصی و عمومی فرق بگذاریم، مسائل مربوط به درد و مسائل مربوط به هدف زندگی بشر، و حوزهٔ مسائل لیبرال را از حوزهٔ مسائل طنزآمیز جدا کنیم. به این ترتیب است که برای فردی واحد این امکان به وجود می‌آید که هر دو صفت را داشته باشد.

### *یادداشت‌ها*

1- Wilfrid Sellars, *Science and Metaphysics,* p. 222:

«این واقعیتی مفهومی است که مردم جامعه‌ای را تشکیل می‌دهند، که **ما** نامیده می‌شود، و این کار را صرفاً به این دلیل انجام می‌دهند که یکدیگر را **یکی از ما** به شمار می‌آورند، و همین طور چون مشتاق هستند که خیر مشترک را از انواع نیکوکاری به شمار نیاورند.» (به دلایلی از نوع مورد نظر کوین Villard von Orman] Quine یکی از فیلسوفان و منطق‌دانان بزرگ امریکایی در قرن بیستم] ترجیح می‌دهم در نقل قول بالا بر عبارت «این واقعیتی مفهومی است» تأکید کنم، ولی این اختلاف نظر فرافلسفی با سلارز با بحث کنونی ما ارتباطی ندارد). فصل هفت کتاب سلارز پیامدهای این ادعا را آشکار می‌سازد. سلارز در جایی دیگر «وجدان جمعی» را با عشق مسیحی (*carita*) و با «وفاداری» مورد نظر رویس (Royce) یکی می‌داند. برای تحلیلی سودمند و انتقاد از فرااخلاق سلارز نگاه کنید به:

W. David Solomon, "Ethical Theory," in *The Synoptic Vision: Essays on the Phylosophy of Wilfrid Sellars,* ed. C. F. Delaney *et. al.* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1977).

2- Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy,* p. 104

ویلیامز می‌گوید که اصول اخلاقی ـ به عنوان مجموعه‌ای از اندیشه‌های متمرکز حول نوعی خاص از وظیفه که «اخلاق» نامیده می‌شود ـ «ابداع فیلسوفان نیست» بلکه بیشتر «نگرش یا به شکلی نامنسجم بخشی از نگرش تقریباً همهٔ ما است». من معتقدم که مراد ویلیامز از «ما» «افرادی نظیر کسانی است که این کتاب را می‌خوانند» و به این معنا نسبتی که می‌دهد کاملاً درست است. از نظر من، به هر حال، این بخشی از دیدگاه اغلب ما در این قسمت از دنیا است، زیرا برخی از متخصصان الهیات و فیلسوفان **ما** آن را ابداع کردند.

3- Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy,* pp. 180, 187.

4- J. B. Schneewind, "Moral Knowledge and Moral principles" in *Knowledge and Necessity,* ed. G. A. Vesey (London and NewYork: Macmillan, 1970).

این رساله در کتاب زیر دوباره چاپ شده است:

*Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy, ed. Stanley Hauers and Alasdair* MacIntyre (Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 1983).

این گلچینی از مقاله‌هایی است که شامل مثال‌های بسیار خوبی از مفاهیم ضدکانتی مربوط به فلسفهٔ اخلاق در عصر جدید می‌شود. به ویژه نگاه کنید به :

Iris Murdoch, "Against Dryness"

Anette Baier, "Secular Faith"

و همین طور مقدمهٔ کتاب :

MacIntyre , "Moral Philosophy: What Next?'

۶ـ در نظر گرفتن ارزش ظاهری این دیدگاه مربوط به «مؤلفهٔ اصلی انسان» باعث شده است که فیلسوفان

اخلاقی شبیه به مغالطه‌گران سوفسطایی به نظر آیند. دلیلش این است که ما متوجه می‌شویم که کدام کارها را اول انجام دهیم و سپس انتظار داشته باشیم فیلسوفان تعریف «انسانی» یا «عقلانی» مناسب آن را به دست دهند. برای مثال، ما می‌دانیم که نباید انسان دیگری را بکشیم، جز وقتی به عنوان سرباز، مأمور اعدام، کسی که سقط جنین می‌کند یا موارد مشابه چنین وظیفه‌ای داریم. پس آیا آن کسانی که ما به دلیل سمت‌مان آنها را می‌کشیم ـ لشکریان جباری مهاجم، قاتلان زنجیره‌ای یا جنین ـ انسان نیستند؟ خوب، به معنایی چنین است و به معنایی هم چنین نیست. ولی تعریف معانی مربوط به این کارها و توجیه آنها بعد از خود آن کارها انجام می‌گیرد، این عملی کاملاً جزم‌اندیشانه است. ما نخست دربارهٔ عادلانه بودن جنگ، یا در مورد درست بودن اعدام یا عمل سقط جنین تعمق می‌کنیم و بعد دربارهٔ «وضعیت» مهاجم، قاتل یا سقط جنین کننده می‌اندیشیم. اگر بخواهیم برعکس این کار را انجام دهیم، متوجه می‌شویم که فیلسوفان مورد نظر ما شرایطی کافی برای انسانیت یا عقلانیت در اختیار ما نمی‌گذارند که کمتر از مسائل اولیه قابل بحث باشد. **جزییات** آن مسائل اولیه است (مثل این که مهاجمان چه کارهایی کرده‌اندیا خواهند کرد، این که چه کسی اعدام می‌شود و چرا، و این که چه کسی تصمیم می‌گیرد دست به سقط جنین بزند و در چه زمانی) که به ما کمک می‌کنند که چه بکنیم. اصول کلی صبورانه انتظار نتیجهٔ این کارها را می‌کشند، و سپس شرایط اساسی آنها از نو تعریف می‌شوند به گونه‌ای که با این نتیجه‌ها مناسب باشند.

۷ـ هدف خود سلارز تأیید این واقعیت نیست که ممکن است «ما» اشاره‌ای باشد به زیرگروه طبقه‌ای از انسان‌ها یا موجودات عقلانی (مثل طایفهٔ یک فرد)، بلکه هدف او حفظ تمایز بین وظیفه و نیکوکاری در چارچوبی طبیعی (و در واقع مادی) است، تمایزی که هیچ اشاره‌ای به خودی که ذاتاً وجود دارد، خواسته‌های تاریخی بدون قید و شرط، و غیره نمی‌کند. من آشکارا با این تلاش اخیر موافقم، ولی توجه اصلی من در اینجا به ادعای نخستین است. برای آنچه فعلاً در نظر دارم، مهم اندیشهٔ اصلی سلارز در این مورد است که «اعتبار قاطع» و «وظیفهٔ اخلاقی» را فارغ از این که ما کی هستیم، می‌شود با «یکی از ما بودن» همسان دانست.

۸ـ من در مقاله‌های زیر بیشتر دربارهٔ این مطلب سخن گفته‌ام:

-"Solidarity or Objectivity" in *Post Analytical Philosophy,* ed. John Rajchman and Cornel West (New York: Columbia University Press, 1984),

-"On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Greetz,", *Michigan Quarterly Review* 25 (1986), pp. 525-534.

# ۶

# قحطی، وفور و اصول اخلاقی

## پیتر سینگر

از: *Philosophy and Public Affairs* 1(3) (1973): pp. 229-43.

اکنون که این مقاله را می‌نویسم، یعنی نوامبر ۱۹۷۱، مردم دارند در بنگال شرقی از بی‌غذایی، بی‌سرپناهی و محرومیت از مراقبت‌های بهداشتی می‌میرند. رنج کشیدن و مرگی که اکنون در آنجا رخ می‌دهد گریزناپذیر و به معنای تقدیرگرای کلمه اجتناب‌ناپذیر است. فقر دائمی، باد استوایی و جنگی داخلی دست کم ۹ میلیون نفر را به پناهندگانی بینوا بدل کرده است؛ با وجود این، خارج از توان ملت‌های غنی‌تر نیست که با کمک کافی رنج و مرارت بیشتر را به شدت کاهش دهند. تصمیم‌ها و اقدامات موجودات بشر می‌تواند جلوی این گونه رنج‌ها را بگیرد. متأسفانه، افراد بشر تصمیمات لازم را در این زمینه نگرفته‌اند. مردم، در سطح فردی، به جز شماری اندک، به گونه‌ای چشمگیر واکنشی نسبت به این اوضاع نشان نداده‌اند. به طور کلی مردم مبالغ هنگفتی در اختیار تأمین کنندگان هزینه‌های امدادی قرار نداده‌اند؛ از وکلای خود در مجالس نخواسته‌اند که کمک دولتی را در این زمینه افزایش دهند؛ به نشانهٔ اعتراض در خیابان‌ها به تظاهرات نپرداخته‌اند، اعتصاب غذا نکرده‌اند، یا هیچ کار دیگری نکرده‌اند که هدف از آن تأمین نیازهای اولیهٔ این پناهندگان باشد. در سطح دولتی هم، هیچ دولتی به کمک عظیمی نپرداخته است به گونه‌ای که پناهندگان بتوانند بیش از چند روز به زندگی ادامه دهند. برای مثال کشور بریتانیا تقریباً بیش از اغلب کشورها کمک کرده است. این کشور تا به

امروز ۱۴،۷۵۰،۰۰۰ پوند کمک کرده است. در مقایسه، سهم بریتانیا در هزینه‌های مسترد نشدنی در طرح انگلیسی ـ فرانسوی کنکورد تا کنون بیش از ۲۷۵ میلیون پوند بوده است و بر اساس برآوردهای کنونی به ۴۴۰ میلیون پوند بالغ خواهد شد. مفهومش این است که دولت بریتانیا برای وسیلهٔ نقلیه‌ای ما فوق صوت سی بار بیش از زندگی نه میلیون پناهنده ارزش قائل است. استرالیا کشور دیگری است که، بر اساس آمار سرانه، در جدول «کمک به بنگال» جایگاه خوبی دارد. ولی کمک استرالیا بیش از یک دوازدهم هزینهٔ سالن اپرای جدید شهر سیدنی نیست. کل مبلغی که از تمام منابع این کشور اعطا شده بالغ بر ۶۵ میلیون پوند است. هزینه‌ای که برای زنده نگهداشتن این پناهندگان برآورد شده بالغ بر ۴۶۴ میلیون پوند در سال است. اغلب این پناهندگان اکنون به مدتی بیش از شش ماه است که در اردوگاه به سر می‌برند. بانک جهانی اعلام کرده است که هند با کمک کشورهای دیگر تا پیش از پایان سال جاری دست کم به ۳۰۰ میلیون پوند نیازمند است. بدیهی به نظر می‌رسد که کمک در این مقیاس عرضه نخواهد شد. کشور هند ناگزیر خواهد شد بین این که بگذارد این پناهندگان از گرسنگی بمیرند و این که سرمایه‌هایی را که باید صرف برنامهٔ پیشرفت خود این کشور شود خرج این پناهندگان کند، یکی را برگزینند و این کار دوم به معنای این است که شمار بیشتری از مردم خود این کشور در آینده از گرسنگی بمیرند [۱].

این‌ها واقعیاتی اساسی دربارهٔ وضع کنونی در بنگال است. تا آنجا که به بحث فعلی ما مربوط می‌شود، هیچ چیز منحصر به فردی دربارهٔ این وضعیت وجود ندارد مگر بعد عظیم آن. حالت اضطراری بنگال فقط آخرین و شدیدترین نوع از یک رشته وضعیت اضطراری در بخش‌هایی گوناگون از دنیا است، که ناشی از دلایل طبیعی و ساختهٔ دست بشر است. بخش‌های زیادی از دنیا هم وجود دارند که در آنها مردم از سؤتغذیه یا فقدان غذای کافی و فارغ از هر گونه وضعیت اضطراری می‌میرند. من بنگال را فقط به این دلیل به عنوان مثال برگزیده‌ام که اکنون مورد توجه است، و به این دلیل که بعد این مسأله

باعث شده است که دربارهٔ آن به اندازهٔ کافی تبلیغات شود. نه افراد و نه حکومت‌ها نمی‌توانند مدعی شوند که از آنچه در آنجا در جریان است بی‌خبرند.

پیامدهای اخلاقی چنین موقعیتی کدام است؟ در آنچه در پی می‌آید، من نشان می‌دهم که شیوهٔ واکنش افراد در کشورهای تا حدودی مرفه نسبت به وضعیتی مانند وضعیت بنگال قابل توجیه نیست؛ در واقع، کل شیوهٔ نگرش ما به مسائل اخلاقی ـ طرح ذهنی و اخلاقی ما ـ و همراه با آن شیوهٔ زندگی‌ای که در جامعهٔ ما آن را تضمین شده می‌پندارند باید عوض شود.

در استدلال برای اثبات این نتیجه‌گیری البته من مدعی بی‌طرفی اخلاقی نیستم. من به هر حال تلاش می‌کنم به نفع موضع اخلاقی خودم استدلال کنم، به گونه‌ای که امیدوارم هر کسی که فرض‌هایی خاص را بپذیرد که باید آشکارا بیان شوند، نتیجه‌گیری مرا هم قبول کند.

با این فرض کارم را شروع می‌کنم که رنج بردن و مرگ در نتیجهٔ محرومیت از غذا، سرپناه و مراقبت بهداشتی بد است. فکر می‌کنم اغلب مردم در این باره با هم توافق دارند، هر چند ممکن است از راه‌هایی متفاوت به نتیجه‌ای واحد برسند. بحث من برای دفاع از این دیدگاه نیست. مردم ممکن است انواع و اقسام موضع‌های عجیب و غریب را داشته باشند، و شاید بنا بر برخی از این موضع‌ها مردن از گرسنگی به خودی خود بد نباشد. ردکردن این گونه موضع‌ها دشوار و حتی شاید ناممکن باشد، و بنابراین از جهت ایجاز از این پس این برداشت را پذیرفته شده تلقی می‌کنم. کسانی که با این عقیده مخالف هستند بهتر است به خواندن این مطلب ادامه ندهند.

نکتهٔ دیگر مورد نظر من این است: اگر در توان ما است که بدون قربانی کردن چیزی با اهمیت اخلاقی همسان از رخدادی ناگوار پیشگیری کنیم، از نظر اخلاقی بهتر است دست به این کار بزنیم. مراد من از «چیزی با اهمیت اخلاقی همسان» این است که باعث رخدادن چیزی دیگر که در قیاس همان قدر ناگوار است، نشویم، یا کاری کنیم که

خودش نادرست است، یا از پیشبرد خیری اخلاقی باز مانیم، کاری که در قیاس با چیزی ناگوار که می‌توانیم مانع از رخدادنش شویم اهمیت داشته باشد. این اصل به نظر می‌رسد به اندازهٔ اصل قبلی مورد اختلاف است. از ما انتظار می‌رود که فقط از آنچه ناگوار است پیشگیری کنیم، نه این که مایهٔ پیش بردن آنچه خوب است شویم، و فقط زمانی از ما چنین انتظاری می‌رود که می‌توانیم بدون قربانی کردن هر چیزی که از دیدگاه اخلاقی، در مقایسه، اهمیت دارد، این کار را انجام دهیم. تا آنجا که به کار گرفتن دیدگاه من در مورد وضعیت اضطراری بنگال مطرح است، حتی می‌توانم این نکته را چنان توصیف کنم که منظورم روشن شود: اگر در توان ما است که از رخدادی بسیار ناگوار پیشگیری کنیم، بدون آن که در این راه هیچ چیز از نظر اخلاقی مهم را قربانی کنیم، از نظر اخلاقی باید این کار را انجام دهیم. کار برد این اصل به شرح زیر است: اگر من دارم از کنار آبگیری کم عمق می‌گذرم و می‌بینم که طفلی دارد در آن غرق می‌شود، باید بپرم توی آب و بچه را بیرون بکشم. با این کار لباس‌های من گلی می‌شوند، ولی این اهمیتی ندارد، زیرا مرگ طفل در واقع رخدادی بسیار ناگوار است.

ظاهر غیر قابل بحث این اصل که نقل شد فقط گمراه کننده است. اگر این اصل حتی در شکل محدودش اجرا می‌شد، زندگی ما، جامعهٔ ما و دنیای ما از اساس تغییر می‌کرد. زیرا این اصل در درجهٔ اول به نزدیکی یا دوری هیچ ربطی ندارد. از نظر اخلاقی هیچ فرقی نمی‌کند که فردی که من می‌توانم به او کمک کنم فرزند همسایه‌ای است که خانه‌اش ده متر با خانهٔ من فاصله دارد یا فرزند یک نفر بنگالی است که من حتی نامش را هم نمی‌دانم و خانه‌اش ده‌هزار مایل با خانهٔ من فاصله دارد. دوم، این اصل هیچ تمایزی بین مواردی قائل نمی‌شود که در آن موارد من تنها فردی هستم که احتمالاً می‌تواند کاری کند و مواردی که من یکی از میلیون‌ها فردی هستم که در موقعیتی مشابه قرار دارند.

فکر نمی‌کنم باید حرف زیادی در دفاع از خودداری از توجه به نزدیکی یا دوری بزنم. این واقعیت که فردی جسماً به ما نزدیک است، یعنی ما تماسی شخصی با او

داریم، ممکن است احتمال کمک ما را به او افزایش دهد، ولی این نشان دهندهٔ این نیست که ما *باید* به او بیشتر از فرد دیگری کمک کنیم که به طور اتفاقی در اطراف ما است. اگر هر گونه اصل مربوط به بی‌طرفی، جهانی‌گرایی، برابری یا هر چیز دیگر را بپذیریم، نمی‌توانیم در مورد کسی تبعیض قائل شویم فقط به این دلیل که از ما بسیار فاصله دارد (یا ما از او بسیار دوریم). مسلماً برای داوری در مورد کمک کردن به فردی که نزدیک ما است در موقعیت بهتری قرار داریم تا داوری در مورد کمک به فردی که از ما دور است، و شاید همین‌طور برای اعطای کمکی که به زعم ما ضروری است. اگر وضع بر این قرار باشد این دلیلی است برای این که نخست به کسانی کمک کنیم که در نزدیکی ما هستند. شاید زمانی این توجیهی برای این بوده است که بیشتر نگران فقیری باشیم که در شهر خودمان زندگی می‌کند تا نگران قربانیان قطحی در هند. متأسفانه برای کسانی که مایل هستند مسئولیت‌های اخلاقی خود را محدود نگهدارند، داشتن ارتباط نزدیک و امکان نقل و انتقال آنی این وضع را تغییر داده است. از دیدگاه اخلاقی، توسعهٔ دنیا و تبدیل شدنش به «دهکدهٔ جهانی» تفاوتی مهم، هر چند هنوز شناخته نشده، در وضعیت اخلاقی ما به وجود آورده است. ناظران و مشاوران باتجربه‌ای که از طرف سازمان‌های امداد به مناطق قحطی‌زده اعزام شده‌اند یا برای همیشه در مناطق مستعد قحطی مستقر هستند، می‌توانند به شکلی همان قدر مؤثر کمک ما را به دست پناهنده‌ای در بنگال برسانند که ممکن است خودمان این کمک را به دست فردی در محله‌مان برسانیم. بنابراین شاید به نظر بیاید که هیچ توجیه ممکنی برای قائل شدن تبعیض بر اساس وضعیت جغرافیایی وجود ندارد.

شاید دفاع از پیامد ثانوی اصل مورد نظر من بیشتر لازم باشد ـ این واقعیت که میلیون‌ها نفر از مردم کشورهای دیگر در قبال پناهندگان بنگالی در وضعیتی مشابه با من قرار داشته باشند، تفاوت چندانی با وضعی ایجاد نمی‌کند که در آن من تنها فردی هستم که می‌تواند مانع بروز اتفاقی ناگوار شود. البته این را هم می‌پذیرم که تفاوتی روانی بین

این دو مورد وجود دارد: زمانی که فردی می‌تواند انتظار کمک از جانب دیگرانی را داشته باشد، که در وضعیتی مشابه قرار دارند، و آنها هم به همین منوال هیچ کاری نمی‌کنند، خودش کمتر احساس گناه می‌کند. ولی این وضع هیچ گونه تفاوت واقعی در مورد وظایف اخلاقی ما به بار نمی‌آورد [۲]. اگر در اطراف کس دیگری را ببینم که همان قدر به آبگیر نزدیک است و او هم متوجه کودک شده و کاری نمی‌کند، آیا باید فکر کنم وظیفه‌ام در مورد نجات دادن کودکی که دارد غرق می‌شود سبک‌تر است؟ فرد فقط زمانی باید این را از خودش بپرسد که بخواهد از این دیدگاه انتزاعی مطلع شود که تعداد افراد قادر به یاری رساندن از شدت وظیفه می‌کاهد. این دیدگاه عذری عالی برای عدم فعالیت است؛ متأسفانه اغلب بلاهای بزرگ ـ فقر، پرجمعیتی و آلودگی ـ از جمله مسائلی به شمار می‌روند که تقریباً همه به یک اندازه گرفتارشان هستند.

این دیدگاه که شمار افراد مستعد برای یاری رسانی تفاوتی در اوضاع ایجاد می‌کنند زمانی موجه به نظر می‌رسد که به این شکل بیان شود: اگر در شرایطی نظیر وضعیت من هر کسی به صندوق امداد بنگال ۵ پوند کمک می‌کرد، مبلغی کافی جمع می‌شد برای این که غذا، سرپناه و مراقبت بهداشتی در اختیار پناهندگان قرار گیرد؛ دلیلی وجود ندارد که من مبلغی بیش از هر فرد دیگری اعطا کنم که در شرایط مشابه با من قرار دارد؛ بنابراین من هیچ وظیفه‌ای ندارم که بیش از ۵ پوند کمک کنم. تمام مقدمات این استدلال درست هستند، و خود این استدلال هم معقول جلوه می‌کند. شاید این استدلال ما را متقاعد کند البته جز در موردی که متوجه شویم که اساس آن مقدماتی فرضی است است، هر چند نتیجه‌گیری آن به گونه‌ای فرضی بیان نشده است. استدلال زمانی می‌توانست معقول باشد که نتیجه‌گیری معقول بود: اگر بنا بود هر کسی در شرایط من ۵ پوند بدهد، من هیچ وظیفه‌ای نداشتم که مبلغی بیش از ۵ پوند بپردازم. اگر نتیجه به این شکل بیان می‌شد، به هر حال، روشن بود که این استدلال هیچ تأثیری بر موقعیتی نداشت که در آن هر فرد دیگر ۵ پوند را نمی‌پرداخت. البته این وضعیت واقعی است. کم و بیش حتمی است که

تمام کسانی که در شرایطی مشابه وضعیت من قرار دارند ۵ پوند نمی‌پردازند. پس مبلغی کافی گرد نمی‌آید تا غذا، سرپناه و مراقبت‌های بهداشتی مورد نیاز را در اختیار پناهندگان قرار گیرد. بنابراین اگر من مبلغی بیش از ۵ پوند بپردازم می‌توانم مانع از رنج بیشتر در موقعیتی شوم که فقط ۵ پوند بپردازم.

شاید گمان رود که این استدلال نتیجه‌ای بی‌معنا دارد. از آنجا که اوضاع به گونه‌ای به نظر می‌رسد که شمار اندکی از مردم احتمالاً مبلغ کافی را بپردازند، نتیجه می‌گیریم که من و هر کس دیگری در شرایط مشابه باید هر قدر که می‌توانیم بپردازیم، یعنی دست کم تا آن مقداری که اگر بیش از آن بپردازیم مایهٔ بروز مشکلات برای خودمان و خانواده‌مان شود ـ شاید حتی بیش از این مقدار یعنی تا سرحد مطلوبیت نهایی، یعنی کمک بیشتر در حدی باشد که به نسبت درد و رنجی که برای خودمان به جان می‌خریم از درد و رنج بنگالی‌ها بکاهد. به هر حال، اگر همه این کار را بکنند، مبلغ بیشتری به سود پناهندگان گرد می‌آید، و شاید برخی از فداکاری‌ها نالازم باشند. پس اگر همه کاری را انجام دهند که باید، نتیجه به همان اندازه مطلوب نیست که اگر همه کمی کمتر از آنچه باید کمک کنند، یا فقط بخشی از مردم به همان اندازه کمک کنند که باید.

این تناقض تنها فقط زمانی مطرح می‌شود که ما تصور کنیم که اقدامات مورد بحث ـ ارسال پول به صندوق امداد ـ کم و بیش هم‌زمان صورت می‌گیرد، و همین طور دور از انتظار است. زیرا اگر انتظار داشته باشیم که همه بناست مبلغی به عنوان کمک بپردازند، در این صورت روشن است که هر فرد مجبور نیست همان قدر بپردازد که اگر دیگران کمکی نمی‌کردند. اگر هم همه کم و بیش هم‌زمان اقدام نکنند، آن کسانی که دیرتر کمک می‌کنند می‌دانند که چه مبلغی مورد نیاز است، و وظیفه‌ای ندارند که مبلغی بیش از آنچه ضروری است بپردازند تا وجه مورد نیاز تأمین شود. گفتن این نکته به معنی انکار این اصل نیست که مردم در شرایط مشابه وظایفی شبیه به هم دارند، بلکه مراد اشاره به این واقعیت است که اوضاع در موقعیتی که استدلال می‌کنیم دیگران کمک کرده‌اند، یا انتظار

می‌رود کمک کنند، وضعیتی معنادار است: آن کسانی که زمانی کمک می‌کنند که معلوم شده است که بسیاری از افراد دیگر کمک کرده‌اند و آن کسانی که قبل از آن کمک کرده‌اند در شرایطی مشابه قرار ندارند. بنابراین پیامد به ظاهر مبهم این اصلی که من در اینجا مطرح می‌کنم تنها زمانی ممکن است رخ دهد که مردم در مورد شرایط موجود در اشتباه باشند ـ یعنی زمانی که فکر کنند آنها دارند کمک می‌کنند در حالی که دیگران کمک نمی‌کنند، ولی در واقع آنها دارند کمک می‌کنند در حالی که دیگران هم دارند کمک می‌کنند. وقتی همه آن کاری را انجام می‌دهند که در واقع باید انجام دهند نتیجه بدتر از وقتی نیست که همه دارند کمتر از آنچه لازم است کمک می‌کنند، هر چند در موقعیتی که هر کس دارد همان کاری را می‌کند که از نظر منطقی خودش معتقد است باید بکند، نتیجه ممکن است بدتر باشد.

اگر استدلال من تا به اینجا معقول بوده است، نه فاصلهٔ ما از بلایی قابل پیشگیری و نه شمار مردم دیگری که، در مقابله با آن بلا، در موقعیتی شبیه به موقعیت ما قرار دارند، از وظیفهٔ ما در مورد تعدیل یا ممانعت از آن بلا نمی‌کاهد. بنابراین اصلی راکه پیش از این بیان کردم محرز به شمار می‌آورم. همان‌گونه که پیش از این گفتم، به این نیاز دارم که آن را در شکل اصلاح شده‌اش بیان کنم: اگر در توان ما باشد که بدون به خطر انداختن چیزی از نظر اخلاقی بااهمیت، از رخدادی بسیار ناگوار پیشگیری کنیم، از نظر اخلاقی باید این کار را انجام دهیم.

نتیجهٔ این استدلال این است که مقوله‌های اخلاقی و سنتی ما در هم ریخته‌اند. تمایز قائل شدن به شکلی سنتی بین وظیفه و نیکوکاری ممکن نیست یا دست کم حد آن در جایی نیست که ما معمولاً تصور می‌کنیم. پول دادن به صندوق امداد بنگال را در جامعهٔ ما کاری خیرخواهانه می‌دانند. هیئت‌هایی که به گردآوری کمک‌ها می‌پردازند «بنگاه‌های خیریه» نامیده می‌شوند. این سازمان‌ها خودشان را این گونه می‌پندارند ـ اگر شما برای آنها چک بفرستید، از شما به خاطر «سخاوت‌تان» تشکر می‌کنند. زیرا پول

دادن اقدامی خیرخواهانه به شمار آمده است، هرگز فکر نکرده‌اند که کمک نکردن کار بدی است. فرد خیرخواه را شاید بستایند، ولی کسی که کمک را دریغ می‌دارد محکوم نمی‌کنند. مردم به هیچ روی از این که به جای کمک به قحطی‌زدگان پول‌شان را صرف خریدن لباس‌های نو یا ماشین جدید می‌کنند، شرمنده نیستند. (در واقع آن شق دیگر اصلاً به فکرشان خطور نمی‌کند). این شیوهٔ نگرش به مسأله قابل توجیه نیست. زمانی که لباس نو می‌خریم، نه به این منظور که خودمان را گرم نگه‌داریم بلکه به این خاطر که می‌خواهیم «خوش‌لباس» به نظر برسیم، پول‌مان را صرف نیازی مهم نمی‌کنیم. اگر همان لباس‌های قدیمی‌مان را بپوشیم و این پول را برای کمک به قحطی‌زدگان خرج کنیم، هیچ چیز مهمی را فدا نکرده‌ایم. از این راه، مانع از آن می‌شویم که فرد دیگری از گرسنگی بمیرد. از آنچه پیش از این گفتم نتیجه می‌گیریم که باید به جای این که پول‌مان را صرف خرید لباس‌هایی بکنیم که برای گرم ماندن به آنها نیازی نداریم، باید آن پول را ببخشیم. این کار خیر یا کار سخاوتمندانه نیست. کاری هم نیست که فیلسوفان و روحانیان آن را «مستحب» نامیده‌اند ـ یعنی اقدامی که انجام آن خوب است ولی انجام ندادن آن نادرست نیست. برعکس، ما باید این پول را ببخشیم و انجام ندادن این کار نادرست است.

من از این عقیده دفاع نمی‌کنم که هیچ کاری خیرخواهانه نیست، یا این که هیچ کاری نیست که انجام دادنش خوب باشد و انجام ندادنش بد نباشد. شاید بتوانیم از نو مرزی بین وظیفه و نیکوکاری قائل شویم. تمام چیزی که من در اینجا از آن دفاع می‌کنم این است که روش کنونی قائل شدن این تمایز، که باعث می‌شود کار فردی برخوردار از رفاه، یعنی کار اغلب مردم در «کشورهای پیشرفته» در مورد پول دادن برای نجات کسی دیگر از گرسنگی، نیکوکاری تلقی شود، قابل دفاع نیست. این که در این تمایز باید تجدید نظر کنیم یا این که آن را به طور کلی باطل بدانیم فراتر از محدودهٔ بحث من است. راه‌های بسیار دیگری برای قائل شدن این تمایز وجود دارد ـ برای مثال ممکن است قبول کنیم که خوشحال کردن دیگران تا سر حد امکان کار خوبی است، ولی انجام ندادن این کار بد.

نیست.

برخلاف ماهیت محدود بازنگری در شکل قراردادی موازین اخلاقی‌مان که من عنوان می‌کنم، این بازنگری، با توجه به مرز رفاه و قطحی در دنیای امروز، ممکن است پیامدهایی اساسی داشته باشد. این پیامدها ممکن است به ایراداتی بیشتر منتهی شوند که با آن ایراداتی که من پیش از این به آنها پرداختم تفاوت دارند. من در مورد دوتا از این ایرادها بحث می‌کنم.

یکی از ایرادهایی که امکان دارد بر موضعی که من اتخاذ کرده‌ام وارد آید شاید به سادگی این باشد که این موضع بازنگری بسیار سختگیرانه‌ای نسبت به شکل اصول اخلاقی ما است. مردم معمولاً به شیوه‌ای که من پیشنهاد کرده‌ام قضاوت نمی‌کنند. اغلب مردم از محکوم کردن کسانی که برخی از هنجارهای اخلاقی را، مثل هنجار مخالفت با گرفتن مال کسی دیگر، نقض می‌کنند، می‌پرهیزند. آنها کسانی را که به جای بخشش در راه نجات از قحطی در تجملات غرق شده‌اند، محکوم نمی‌کنند. ولی با توجه به این که من مصمم نبودم که از شیوهٔ داوری اخلاقی مردم توصیفی از نظر اخلاقی بی‌طرف ارائه دهم، داوری مردم در عمل هیچ ارتباطی با اعتبار نتیجه‌گیری من ندارد. نتیجه‌گیری من از اصلی ناشی می‌شود که من پیش از این مطرح کردم، و اگر آن اصل رد نشود، یا استدلال‌هایی که ارائه کردم نامعقول تلقی نشود، آن نتیجه‌گیری هر قدر هم عجیب به نظر آید باید پذیرفته شود.

به هر حال، شاید توجه به این نکته جالب باشد که چرا جامعهٔ ما، و اغلب جوامع دیگر، به گونه‌ای متفاوت با شیوه‌ای که من عنوان کردم داوری می‌کنند. جی. او. اورمسون[1] در مقاله‌ای مشهور می‌گوید عملکرد اوامر مربوط به وظیفه که به ما می‌گویند چکار باید بکنیم، در مقایسه با کارهایی که خوب است انجام دهیم ولی انجام ندادن‌شان نادرست نیست، ممانعت از رفتاری است که اگر بنا باشد افراد بشر در جامعه در کنار هم

---

1- J. O. Urmson

زندگی کنند قابل تحمل نیست [۳]. شاید این نکته خاستگاه و وجود مدام اختلاف نظر کنونی بین اقدام از سر وظیفه و اقدام از سر نیکوکاری را روشن کند. نگرش‌های اخلاقی را نیازهای جامعه شکل می‌دهند، و تردیدی نیست که جامعه به مردمی نیاز دارد که مقرراتی را رعایت کنند که زندگی اجتماعی را آسان‌تر می‌کند. از دیدگاه اجتماعیْ خاص، لازم است از نقض هنجارها علیه قتل، دزدی و غیره جلوگیری کنند. ولی کمک به مردم خارج از جامعهٔ خود اصلاً ضروری نیست.

اگر این توضیحی برای تمایز معمول بین وظیفه و عمل مستحب باشد، به هر حال **توجیهی برای آن به شمار نمی‌رود. دیدگاه اخلاقی از ما انتظار دارد که به منافع فراتر از** مرزهای اجتماع خودمان هم توجه داشته باشیم. همان گونه که پیش از این اشاره کردم، شاید قبلاً این کار به دشواری ممکن بود، ولی اکنونه بـه سادگی امکان‌پذیر است. از دیدگاه اخلاقی، جلوگیری از گرسنگی میلیون‌ها نفر خارج از جامعهٔ خودمان باید دست کم به اندازهٔ حمایت از هنجارهای مربوط به مالکیت در اجتماع خودمان مورد توجه قرار گیرد.

برخی از نویسندگان، از جمله سیجویک و اورمسون، چنین استدلال کرده‌اند که ما به آیین رفتاری اولیه‌ای نیازمندیم که چندان فراتر از توانایی‌های انسان معمولی نیست، زیرا در غیر این صورت این آیین رفتاری به طور کلی رعایت نخواهد شد. این استدلال، به عبارت ساده، به این معنا است که اگر به مردم بگوییم که باید از ارتکاب قتل بپرهیزند و هر چه را واقعاً مورد نیازشان نیست برای امداد به قحطی‌زدگان بدهند، هیچ کدام از این کارها را انجام نمی‌دهند، در حالی که اگر به آنها بگوییم باید از ارتکاب قتل خودداری کنند و در عین حال خوب است که به قحطی‌زدگان کمک کنند ولی انجام ندادن این کار نادرست نیست، آنها دست کم از ارتکاب قتل خودداری می‌کنند. در اینجا مسأله این است که: مرز بین رفتاری که لازم است و رفتاری که بهتر است ولی لازم نیست را باید چگونه تعیین کنیم تا به بهترین نتیجه ممکن دست یابیم؟ به نظر می‌رسد این پرسشی

مبنی بر تجربه است، هر چند پرسشی بسیار دشوار است. یکی از ایراداتی که بر شیوهٔ استدلال سیجویک ـ اورمسون گرفته‌اند این است که به تأثیر معیارهای اخلاقی بر تصمیماتی که ما می‌گیریم توجه کافی نمی‌کند. با توجه به جامعه‌ای که در آن فردی ثروتمند که ۵٪ درآمدش را برای امداد به قحطی‌زدگان اعطا می‌کند بسیار سخاوتمند به نظر می‌رسد، تعجبی ندارد که پیشنهاد در این باب که همهٔ ما باید نیمی از درآمدمان را انفاق کنیم نامعقول و دور از واقع‌بینی جلوه می‌کند. در جامعه‌ای که عقیده بر این است که هیچ کس نباید بیش از نیازش مالکیتی داشته باشد در حالی که ثروت دیگران کمتر از میزان مورد نیازشان است، این پیشنهاد ممکن است ناشی از کوته‌بینی تلقی شود. این که امکان انجام کاری برای هر فرد تا چه میزانی است و این که او احتمالاً چه می‌کند، به نظر من، هر دو مورد، تحت تأثیر این است که مردم اطراف او چه می‌کنند و از او انتظار انجام چه کاری را دارند. در هر حال، این امکان که با گسترش این فکر که برای تخفیف قحطی باید کارهایی که می‌کنیم بسیار بیش از آن باشد که اکنون انجام می‌دهیم، نوعی تغییر اساسی در رفتار اخلاقی به وجود می‌آوریم، بسیار دور از ذهن است. اگر هدف پایان بخشیدن به قحطی گسترده است به مخاطراتش می‌ارزد. سرانجام، باید تأکید کنیم که این ملاحظات فقط به این موضوع مربوط می‌شوند که ما باید از دیگران چه انتظاراتی داشته باشیم، و نه به این که خودمان باید چه کارهایی بکنیم.

دومین ایراد نسبت به انتقاد من از تمایز کنونی بین وظیفه و نیکوکاری همان است که گاه‌گاهی علیه فایده‌باوری مطرح شده است. این ایراد نتیجهٔ برخی از اشکال نظریهٔ فایده‌باوری است که به موجب آن همهٔ ما از نظر اخلاقی باید تمام مدت کار کنیم تا کفهٔ تعادل را به نفع نیکبختی در مقابل بدبختی سنگین کنیم. موضعی که من در اینجا اتخاذ کرده‌ام در تمام شرایط به همین نتیجه منتهی نمی‌شود، زیرا اگر می‌توانستیم بدون فدا کردن چیزی که اهمیت اخلاقی مشابهی دارد، جلوی هر رویداد بدی را بگیریم، استدلال من هیچ کاربردی نداشت. به هر حال با توجه به شرایط کنونی در بسیاری از

جاهای دنیا، از استدلال من می‌شود چنین نتیجه گرفت که ما از نظر اخلاقی باید تمام مدت در تلاش باشیم تا رنج بزرگی از نوعی را که در نتیجهٔ قحطی یا دیگر بلایا پدید می‌آید، تسکین دهیم. البته شرایط مخففه هم قابل ذکر است ـ برای مثال این که اگر ما با کار بیش از حد خودمان را از پا در آوریم، کارآیی‌مان کمتر می‌شود. با وجود این، زمانی که تمام ملاحظاتی از این دست را در نظر بگیریم، نتیجه به جای خود باقی است: ما باید تا سر حدی که می‌توانیم بدون فدا کردن چیزی از نظر اخلاقی به همان اهمیت، جلوی درد و رنج را بگیریم. این نتیجه‌گیری از نوعی است که شاید تمایلی به رو به رو شدن با آن نداشته باشیم. البته من متوجه نمی‌شوم که چرا آن را باید به عنوان انتقادی نسبت به موضعی تلقی کنیم که من در دفاع از آن بحث کرده‌ام، نه انتقادی از معیارهای رفتاری معمولی خودمان. از آنجا که اغلب افراد تا حدودی نفع‌طلب هستند، شمار بسیار کمی از ما ممکن است همان کاری را بکنند که وظیفه‌شان است. به هر حال، این شرافتمندانه نیست که این را دلیلی به شمار آوریم در این مورد که ما نباید آن کار را بکنیم.

تازه ممکن است فکر کنیم که نتیجه‌گیری‌های من بر خلاف آن چیزی است که هر کس دیگری فکر می‌کند و همواره اندیشیده است که باید اشتباهی در جایی از این استدلال وجود داشته باشد. برای این که نشان دهم که نتیجه‌گیری‌های من، در حالی که بی‌تردید با معیارهای اخلاقی معاصر غرب در تضاد هستند، شاید در زمان‌ها و در جاهایی دیگر آن قدرها عجیب و غریب به نظر نمی‌آمدند، مایلم متنی را از توماس آکویناس نقل کنم که معمولاً نویسنده‌ای بیش از حد رادیکال تلقی نشده است.

> اکنون، بنا بر نظمی طبیعی که تقدیر الهی آن را پی نهاده است، کالاهای مادی برای ارضای نیازهای بشر فراهم آمده است. بنابراین تقسیم و تخصیص مالکیت، که از قانون بشری ناشی می‌شود، نباید مانع ارضای نیاز بشر به چنین کالاهایی شود. به همین قیاس، هر چه هر فرد به وفور دارد بنا بر حق طبیعی به فقرا تعلق دارد تا بتوانند به زندگی ادامه

دهند. آمبروزیوس[1] چنین می‌گوید، و در Gratiani Decretum[2] آمده است: «نانی که انبار می‌کنید از آن گرسنگان است، لباسی که نمی‌پوشید از آن برهنگان است؛ و پولی که زیر خاک دفن می‌کنید مایهٔ نجات و آزادی فقرا است.» [۴]

اکنون می‌خواهم نکته‌هایی را مورد بررسی قرار هم که بیشتر جنبهٔ عملی دارند تا فلسفی، و به کاربرد نتیجهٔ اخلاقی‌ای که ما به آن رسیدیم، مربوط می‌شوند. این نکته‌ها آن فکر را به چالش نمی‌طلبند که ما باید هر کاری از دست‌مان بر می‌آید بکنیم تا جلوی قحطی و گرسنگی را بگیریم، بلکه این فکر را زیر سئوال می‌برند که بخشیدن پول زیاد بهترین راه انجام این کار است.

گاهی گفته‌اند که کمک‌های خارجی جزو مسئولیت‌های دولت است، و بنابراین فرد نباید شخصاً به مؤسسه‌های خیریهٔ خصوصی کمک کند. می‌گویند کمک فردی باعث می‌شود که حکومت و اعضایی که سهم‌شان را در این کمک‌ها نمی‌پردازند از زیر بار مسئولیت‌هاشان شانه خالی کنند.

به نظر می‌رسد این استدلال فرض را بر این قرار می‌دهد که هر چه شمار افرادی که به صندوق‌های امداد سازمان‌های خصوصی کمک می‌کنند بیشتر باشد، احتمال این که حکومت مسئولیت کامل چنین کمک‌هایی را به عهده بگیرد کمتر است. دیدگاه مخالف -یعنی این که اگر کسی داوطلبانه کمک نکند حکومت فکر می‌کند که شهروندانش توجهی به امداد به بلادیدگان ندارند و بنابراین تمایلی به این که اجباراً به آنها کمک کند نشان نمی‌دهد- به نظر می‌رسد به حقیقت نزدیک‌تر است. در هر حال، اگر احتمال قطعی این وجود نداشته باشد که فرد با خودداری از کمک کردن باعث کمک هنگفت حکومت می‌شود، افرادی که از کمک داوطلبانه سر باز می‌زنند در واقع از پیشگیری از مقداری از

---

1- Ambrosius

۲ـ مجموعه‌ای از حدود ۳۸۰۰ متن مربوط به مقررات کلیسایی که راهبی ایتالیایی به نام گراتینوس در حدود سال ۱۱۴۰ آنها را گرد آورد. ـم.

درد و رنج خودداری می‌کنند بدون این که بتوانند به هیچ گونه پیامد سودمند و ملموس این خودداری اشاره کنند. پس بار مسئولیت نشان دادن این که چگونه خودداری از کمک داوطلبانه باعث اقدام دولتی می‌شود بر عهدهٔ کسانی است که این کمک را دریغ می‌دارند.

البته من نمی‌خواهم دربارهٔ این ادعا بحث کنم که دولت‌های کشورهای مرفه باید چندین مرتبه بیشتر از مبالغ بدون قید و شرط کنونی کمک کنند. من هم موافقم که کمک شخصی کافی نیست، و این که ما باید فعالانه برای معیارهایی به کلی جدید در مورد کمک‌های عمومی و خصوصی به منظور رفع بلایا مبارزه کنیم. من با نظر آن فردی موافقم که فکر می‌کرد مبارزه کردن در این راه مهم‌تر از کمک شخصی است، هر چند شک دارم که موعظه در مورد کاری که خود فرد نمی‌کند، فایدهٔ زیادی داشته باشد. متأسفانه از نظر بسیاری از افراد این فکر که «این مسئولیت دولت است» دلیلی است برای کمک نکردن که به نظر نمی‌رسد اقدامی سیاسی را هم در بر گیرد.

دلیلی دیگر و جدی‌تر برای کمک نکردن به صندوق امداد به قحطی‌زدگان این است که تا زمانی که کنترل جمعیت موثر برقرار شود، یاری رساندن به قحطی‌زدگان تنها مردن از شدت گرسنگی را به تأخیر می‌اندازد. اگر اکنون پناهندگان بنگالی را نجات دهیم، دیگران، شاید فرزندان این پناهندگان، تا چند سال دیگر قحطی‌زدگی را تجربه خواهند کرد. در دفاع از این استدلال، شاید بتوانیم واقعیت‌های مشهوری را دربارهٔ انفجار جمعیت و دورنمای به نسبت محدود در مورد تولید گسترده نقل کنیم.

این نکته، مانند نکتهٔ قبلی، استدلالی است بر پایهٔ این اعتقاد که به دلیل چیزی که در آینده ممکن است رخ دهد با یاری رساندن به کسانی که اکنون در رنج و محنت به سر می‌برند مخالفت می‌کند؛ از این نظر با نکتهٔ قبلی تفاوت دارد که می‌شود در دفاع از این باور در مورد آینده دلیل خوبی را ذکر کرد. در اینجا به آن دلیل نمی‌پردازم. من می‌پذیرم که زمین قابلیت این را ندارد که تا ابد پاسخگوی نیازهای جمعیتی باشد که با نرخ کنونی

به شکلی نامحدود افزایش می‌یابد. این وضع بی‌تردید مسئله‌ای برای هر کسی به وجود می‌آورد که فکر می‌کند پیشگیری از قحطی مهم است. پس می‌توانیم نتیجه بگیریم که بهترین راه برای پیشگیری از قحطی، در طولانی مدت، کنترل جمعیت است. از این نکته نتیجه می‌گیریم که با توجه به وضعی که پیش آمده هر کس باید هر کاری در توانش است برای پیشبرد کنترل جمعیت انجام دهد (مگر این که اعتقاد داشته باشیم که تمام شیوه‌های کنترل جمعیت به خودی خود نادرست هستند، یا پیامدهایی بسیار ناگوار دارند). از آنجا که سازمان‌هایی وجود دارند که فقط برای کنترل جمعیت فعالیت می‌کنند، پس شاید فرد بتواند به جای استفاده از روش‌های مرسوم‌تر پیشگیری از قحطی از آن سازمان‌ها حمایت کند.

نکتهٔ سومی که از نتیجه‌گیری پیشین ناشی می‌شود به این مسأله مربوط است که میزان بخشش ما باید چقدر باشد. یکی از احتمالاتی که پیش از این هم به آن اشاره شده این است که ما باید تا جایی ببخشیم که به سطح مطلوبیت نهایی برسیم -یعنی سطحی که اگر بیش از آن بخشش کنیم، برای خود و خانواده‌مان مایهٔ همان قدر رنج و ناراحتی می‌شود که با بخشش‌مان از رنج و ناراحتی دیگران کاسته‌ایم. به این معنا که فرد خودش را بسیار به شرایط مادی پناهندهٔ بنگالی نزدیک می‌کند. باید یادآوری کنیم که پیش از این هم نوعی شدید و هم نوعی معتدل از اصل پیشگیری از رخدادی ناگوار را مطرح کردم. در نوع شدید از ما انتظار می‌رود که از رخدادهای ناگوار پیشگیری کنیم مگر این که با این کار ناگزیر به فدا کردن چیزی از نظر اخلاقی به همان اندازه بااهمیت باشیم، در این حالت به نظر می‌رسد که لازم است خودمان را به سطح مطلوبیت نهایی تنزل دهیم. این را هم باید بگویم که این نوع شدید به نظر من نوع درست است. من نوع معتدل‌تری را هم عنوان کردم -ما باید از رخدادهای ناگوار پیشگیری کنیم مگر آن‌که با این کار چیزی از نظر اخلاقی بااهمیت را فدا کنیم- و با این کار فقط می‌خواهیم نشان دهیم که حتی بر اساس این اصل انکارناپذیر باید سبک زندگی‌مان را به شدت عوض کنیم. در استفاده از

اصل معتدل‌تر، شاید لازم نباشد که خودمان را به سطح مطلوبیت نهایی تنزل دهیم، زیرا فرد باید اعتقاد داشته باشد که تنزل خودش و خانواده‌اش به این سطح به معنای رخ دادن چیزی به شدت ناگوار است. من در این باره بحث نمی‌کنم که آیا وضع همین گونه هست یا نیست، زیرا همان گونه که گفتم نمی‌توانم هیچ دلیل خوبی برای حفظ نوع معتدل این اصل به جای نوع شدید آن ببینم. حتی اگر این اصل را فقط در نوع معتدل آن می‌پذیرفتیم، به هر حال، باید روشن می‌بود که ما باید به قدر کافی ببخشیم تا تضمین کنیم که در جامعهٔ مصرفی، که به این شکل بیشتر به این وابسته است که مردم به چیزهای بیهوده بپردازند تا این که به قحطی‌زدگان کمک کنند، باید از میزان مصرف این چیزهای بیهوده کاسته شود یا این گونه مصرف به کلی از بین برود. دلایلی چند وجود دارند در این مورد که خود این وضع مطلوب است. نه تنها هواداران حفظ محیط زیست بلکه اقتصاددانان هم اکنون دربارهٔ ارزش و ضرورت رشد اقتصادی به تردید افتاده‌اند [۵]. در این مورد هم تردیدی نیست که جامعهٔ مصرفی تأثیری تحریف کننده بر هدف‌ها و مقاصد اعضایش دارد. ولی اگر فقط از دید کمک‌های خارجی به این موضوع نگاه کنیم، کاهش عمدی رشد اقتصادمان باید حد و حدودی داشته باشد؛ زیرا ممکن است قضیه از این قرار باشد که اگر مثلاً ما چهل درصد از تولید ناخالص ملی‌مان را ببخشیم، چنان از رشد اقتصادمان کاسته می‌شود که در واقع کمک مان کمتر از زمانی می‌شود که ۲۵٪ تولید ناخالص ملی‌مان را در زمانی بپردازیم که مقدار این تولید بیشتر است.

من این نکته را فقط نشانه‌ای از نوع آن عاملی می‌دانم که فرد ممکن است در پیدا کردن یک آرمان آن را در نظر گیرد. از آنجا که جوامع غربی معمولاً یک درصد تولید ناخالص ملی خود را میزانی قابل قبول برای کمک‌های خارجی می‌دانند، این مبحث کاملاً علمی است. این موضوع اثری هم بر این مسئله نمی‌گذارد که در جامعه‌ای که عده‌ای انگشت‌شمار مقدار معتنابهی کمک می‌کنند، هر فرد باید چه مقدار کمک کند.

گاهی، البته اکنون با تواتری کمتر از گذشته، می‌گویند که فیلسوفان هیچ نقش خاصی

در امور اجتماعی بازی نمی‌کنند، زیرا اغلب مسائل عمومی در درجهٔ اول به ارزیابی واقعیات بستگی دارند. در مورد مسائل مربوط به واقعیات، گفته‌اند که فیلسوفان به معنای دقیق کلمه، هیچ تخصصی ندارند، و بنابراین امکان پرداختن به فلسفه وجود داشته است بدون آن که خودشان را به هر گونه موضعی در مورد امور عمومی متعهد کنند. تردیدی نیست که مطالبی مربوط به خط مشی اجتماعی و سیاست خارجی وجود دارند که به درستی می‌توانیم درباره‌شان بگوییم که پیش از جبهه‌گیری یا اقدام کردن، ارزیابی واقعاً تخصصی واقعیات لازم است، ولی موضوع قحطی بی‌تردید یکی از این موضوع‌ها نیست. واقعیات مربوط به وجود داشتن رنج و محنت جای بحث ندارد. من فکر می‌کنم این هم جای بحث ندارد که ما می‌توانیم یا به کمک شیوه‌های رایج کاهش قحطی یا از راه کنترل جمعیت یا از هر دو راه در این مورد کاری بکنیم. پس این موضوعی است که فیلسوفان صلاحیت تصمیم‌گیری دربارهٔ آن را دارند. هر کسی که پولش بیش از آن مقداری است که برای حفاظت از خود و خانواده‌اش مورد نیاز است یا هر کسی که در موقعیتی است که می‌تواند نوعی اقدام سیاسی بکند، با این موضوع رو به رو است. این مقوله‌ها باید در عمل فکر هر شاگرد و هر استاد فلسفه در دانشگاه‌های دنیای غرب را به خود مشغول دارند. اگر بناست فلسفه به موضوعاتی بپردازد که هم به استادان و هم به شاگردان مربوط می‌شود، این یکی از موضوع‌هایی است که فیلسوفان باید دربارهٔ آن به بحث بپردازند.

البته بحث خشک و خالی کافی نیست. اگر به نتیجه‌گیری‌ها اهمیت ندهیم، فایدهٔ برقراری ارتباط بین فلسفه و امور همگانی و شخصی چیست؟ در این مورد اگر نتیجه را جدی بگیریم به معنای این است که در مورد آن اقدام کنیم. برای فیلسوف اصلاً آسان‌تر از بقیه نیست که نگرش‌ها و شیوهٔ زندگی‌اش را تا حدی تغییر دهد که مجبور به انجام همهٔ کارها به شکلی بایسته باشد. البته فرد می‌تواند دست کم از جایی شروع کند. فیلسوفی که چنین می‌کند باید برخی از منافع جامعهٔ مصرفی را فدا کند، ولی می‌تواند به

دلیل رضایت خاطر از نوعی زندگی که در آن نظریه و عمل اگر هماهنگی ندارند، دست کم به هم نزدیک شده‌اند، تاوان فداکاری خود را بگیرد.

## یادداشت‌ها

۱ـ راه سومی هم وجود داشت و آن این بود که هند وارد جنگ شود تا این پناهندگان بتوانند به سرزمین خود باز گردند. از زمانی که من این مقاله را نوشتم، هند این راه را کنار گذاشته است. وضع دیگر به گونه‌ای نیست که من در بالا شرح دادم، ولی همان طور که در قسمت بعدی می‌بینید، این تغییری در استدلال من ایجاد نمی‌کند.

۲ـ این کاربرد مطابق با تعریف «باید» در فرهنگ لغت کوچک آکسفورد است: «فعل کلی برای بیان وظیفه یا تعهد.» من فکر نمی‌کنم که هیچ موضوع قابل توجهی به شیوهٔ استفاده از این واژه ارتباط داشته باشد؛ جملاتی که من در آنها واژهٔ «وظیفه» را به کار می‌گیرم قابلیت این را دارند که دوباره به گونه‌ای نوشته شوند که واژهٔ «باید» جایگزین واژهٔ "وظیفه" شود، هر چند شاید کمی عاری از ظرافت به نظر رسند.

3- J. O. Urmson, "Saints and Heros" in *Essays on Moral Philosophy,* ed. Abraham I. Melden (Seattle and London, 1958), p. 214.

برای دیدگاهی مربوط به همین موضوع ولی به شکلی چشمگیر متفاوت با آن همچنین نگاه کنید به:

Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics,* 7th edn. (London, 1907), pp. 220-221, 492-493.

4- *Summa Theologia,* II-II, Question 66, Article 7, in *Aquinas, Selected Political Writings,* ed. A. P. d'Entreves, trans. J. G. Dawson (Oxford, 1948), p. 71.

۵ـ برای مثال نگاه کنید به:

John Kenneth Galbraith, *The New Industrial State* (Boston, 1967); and E. J. Mishan, *The Costs of Economic Growth* (London, 1967).

# ۷

# صدور مواد خطرزا

## هنری شو[1]

از: P. G. Brown and H. Shue (eds), *Boundaries: National Autonomy and its Limits,* Rowman and Littlefield, Towota, New Jersey, 1981, pp. 107-45.

رئیس جمهور سیرالئون به ظاهر برنامهٔ یک شرکت کلرادویی را برای صدور میلیون‌ها تن زبالهٔ شیمیایی خطرزا از ایالات متحدهٔ امریکا به منظور بازیافت و انهدام در این کشور آفریقای غربی، رد کرد. شرکت فناوری ندلوگ[2] از آروادا[3] واقع در کلرادو این پیشنهاد را مطرح کرده بود که ۲۵ میلیون دلار به شیاکا استیونز[4]، رئیس جمهور سیرالئون، بپردازند و در ازای آن اجازهٔ دفن زباله را بگیرند و این توافق موجب ابراز خشم چند کشور افریقای غربی شد و توجه مقامات وزارت امور خارجه را جلب کرد... برخی از شرکت‌ها که پیش‌بینی می‌کردند هر سال باید میلیون‌ها تن زبالهٔ سمی ایالات

---

۱- این فصل به چند گونهٔ مختلف روایت شده است، روایت ماقبل آخر آن در *Ethics* (July, 1981) آمده است. در تمام این مراحل افراد زیر که لطف کرده و یکی از این روایت‌ها یا همگی آنها را خوانده‌اند، مرا یاری داده‌اند، و در مواردی موقتاً یا برای همیشه با اظهار نظرهایشان مرا قانع کرده‌اند: چارلز آر. بیتز (Charles R. Baites)، تامس جی. بیرستکر (Thomas J. Biersteker)، ریچارد برنت (Richard Brandt) پیتر جی. براون (Peter G. Brown)، رابرت کی. فولی‌وایدر (Robert K. Fulliwider)، دیوید لوبن (David Luban)، مارک مک‌کارتی (Mark MacCarty)، کلودیا میلز (Claudia Mills)، مارک سگوف (Mark Sagoff) و ویوین شو (Vivienne Shue). در میان این افراد نیک هم اختلاف نظرهایی مطرح شد که سرانجام من ناگزیر شدم نظر خودم را اعمال کنم.

2- Nedlog Technology Group Inc.

3- Arvada

4- Shiaka Stevens

متحدهٔ امریکا را دفن کنند، مبلغی معادل صدها دلار برای هر بشکهٔ ۵۵ گالنی پیشنهاد کردند به شرط آن که این زباله‌ها به شکلی قانونی دفن شوند. به گفتهٔ منابع صنعت زباله، شماری از شرکت‌های خصوصی با کشورهایی در افریقای غربی و کارائیب تماس گرفتند و خواستار اجازهٔ دفن زباله بودند[۱].

## ملیت و امنیت

امیدوارم نیاز به توضیح زیادی نباشد که چرا برای جوامع فقیر روی کرهٔ زمین عاقلانه نیست که به محل دفن زباله‌های سمی جوامع مرفه بدل شوند. بین این گفته که «چیزهای کهنه و بیکاره‌تان را به من بدهید» با این که «هی رفیق، چطوره مرا از شر این چیزهای زیادی خلاص کنی؟» تفاوت زیادی وجود دارد. به هر حال موارد کمتر افراطی اغلب از نظر تعیین خط مشی بیشتر اهمیت دارند ـ و معمولاً برای فلسفه جالب‌ترند. در اینجا می‌خواهم موردی تا حدودی مشابه ولی، فکر می‌کنم، پیچیده‌تر را بررسی کنم[۲].

از آنجا که مقررات ایالات متحدهٔ امریکا در مورد رعایت نکات ایمنی و بهداشت در محل کار در سال‌های اخیر به نوعی سختگیرانه‌تر شده‌اند، شرکت‌هایی که مقرشان در ایالات متحدهٔ امریکا است اغلب با گزینش بین دو شق روبرو هستند یکی این که فناوری جدید و ایمن‌تر را در مورد تأسیسات‌شان در قلمرو امریکا برگزینند تا بتوانند مقررات **سازمان ایمنی و بهداشت شغلی**[1] را رعایت کنند و دیگر این که عملیات مورد نظر را به خارج از قلمرو ایالت متحدهٔ امریکا منتقل و همان فناوری قدیمی را حفظ کنند. از دیدگاه کسانی که مجری این کار هستند، این انتخابی است بین مشاغلی دارای ایمنی به نسبت بیشتر برای کارگران امریکایی یا مشاغلی دارای ایمنی به نسبت کمتر برای کارگران خارجی. از دیدگاه فلسفی این نکته جالب است که تفاوت در معیارهای ایمنی و بهداشت بسته به این است که در مورد چه کسانی باشند. آیا همان گونه که به نظر

1- Occupational Safety and Health Administration (OSHA)

می‌رسد این فقط نوعی تمایل به این است که آنچه را انجام دادنش نسبت به شهروندان امریکایی اکنون غیرمجاز است نسبت به دیگران مجاز بدانیم، یا این که در نظر گرفتن معیارهای سطح‌پایین‌تر برای خارجیان توجیهی منطقی دارد؟ [۳]

یکی از مسائلی که در اینجا مورد بحث قرار می‌دهم این است که تخصیص مسئولیت برای حفظ هر گونه ضابطه‌ای برای کارگران خارجی پذیرفتنی است: چه کسی مسئولیت این را دارد که ببیند ضوابط رعایت می‌شوند ـ خود کارگران، مدیران شرکت‌ها، دولت کشور خارجی، دولت ایالات متحدهٔ امریکا، سازمان بین‌المللی ایمنی و بهداشت، یا دو تا از سازمان‌های نامبرده یا بیشتر؟ از بیم آن که تردیدی وجود داشته باشد، بهتر است همین حالا اشاره کنیم که در اصل هیچ دلیلی وجود ندارد که جامعهٔ امریکایی از طریق دولت ایالات متحدهٔ امریکا در حد و حدودی احساس مسئولیت نکند. برای مثال، قانون مدیریت صادرات سال ۱۹۷۹[1]، شامل فعالیت‌های کسانی است که قانون آنان را «اشخاص ایالات متحده» می‌نامد و به شکلی واضح تعریف شده است شامل «هر گونه مؤسسهٔ تابع خارجی یا هر گونه مؤسسهٔ خارجی (از جمله هر گونه مؤسسهٔ دائمی خارجی) می‌شود که به یکی از مؤسسات داخلی وابسته و در واقع بر حسب مقرراتی که رئیس جمهور تعیین می‌کند، ***تحت کنترل*** این مؤسسهٔ داخلی است (93 STAT. 533، تأکید از ماست) این قانون شاید شامل صدور تأسیسات تولیدی نشود، و فقط شامل کالاها باشد [۴]. به هر حال اگر دلایل بجای تسری بدون چون و چرای این قانون به صدور کالا آشکار شود، کنگره می‌تواند هر گونه قانون دیگری را که مورد نیاز باشد وضع کند.

بحث بعدی به ضوابط مربوط به ایمنی و بهداشت قابل اجرا در مورد کارگران خارجی در تأسیسات تحت کنترل ایالات متحدهٔ امریکا محدود می‌شود، ولی این موضوع‌ها در عمل و در حدی چشمگیر دامنه‌دارترند. همان مسائلی که برای شهروندان

---

1- The Export Administration Act of 1979

امریکایی، در مورد شرایط کار کارگران در مکزیک یا هنگ‌کنگ در کارگاه‌های تحت کنترل ایالات متحدهٔ امریکا مطرح می‌شود، برای مثال برای شهروندان ژاپنی هم در مورد شرایط کار کارگران اندونزیایی و فیلیپینی در کارگاه‌های تحت کنترل ژاپن مطرح می‌شود. به ظاهر تقریباً همان اصول ـهر چه که باشندـ در این موارد هم صادق‌اند، هر چند طبیعتاً نیازمندیم موارد خاص را با دقت بررسی کنیم تا مطمئن شویم. ولی حتی اگر در پایان نوعی فقدان همانندی به پاسخ‌هایی متفاوت بینجامد، پرسش‌های اولیه تغییر نمی‌کنند. با وجود این من بر مورد ایالات متحدهٔ امریکا تمرکز کرده‌ام نه فقط به این دلیل که برای من آشناتر است و به شکلی مستقیم‌تر به من مربوط می‌شود، بلکه همچنین به این خاطر که می‌خواهم دربارهٔ سیاست ایالات متحدهٔ امریکا نتیجه‌گیری کنم، دقت این نتیجه‌گیری به همان نسبتی است که اطلاعات من از وضعیت ایالات متحدهٔ امریکا اجازه می‌دهد. به هر حال دلیلی برای تردید در این مورد نمی‌بینم که در اصل همان نتیجه‌گیری‌ها، اگر با تفاوت‌های ناچیز مربوط به موضوع انطباق پیدا کنند، در مورد ژاپن، آلمان و دیگر کانون‌های اصلی شرکت‌های تحت کنترل خارجیان صادق باشند.

## آزبست[1] و سرطان ناشی از محیط کار

همان پرسش‌های اساسی در مورد موقعیت محلی تولید بسیاری از کالاها مطرح می‌شوند، ولی من به عنوان مثال روند محصولی به شدت پخش شونده به نام آزبست را در نظر می‌گیرم. مادهٔ آزبست به دلیل فراوانی و سهولت استخراج از معدن موارد استفادهٔ بسیاری دارد و ترکیبی از مواد طبیعی و شیمیایی است که باعث شده مدت‌ها به شدت و به وفور در بسیاری از صنایع مورد استفاده باشد. انواع گوناگونی از این سنگ لیفی که به طور طبیعی به وجود می‌آید حتی در درجه حرارت‌های بالا «اشتعال‌ناپذیر است، نمی‌سوزد و از نظر شیمیایی خنثی است» ـبنابراین در لنت ترمز و کلاچ اتومبیل و در

۱ـ Asbestos، این ماده را پنبهٔ کوهی یا پنبهٔ نسوز هم نامیده‌اند. ـم.

پوشش سقف‌ها به کار می‌رود؛ آزبست همچنین «عایقی مؤثر در برابر گرما، سرما، صدا و الکتریسیته است» ـ این‌ها افزون بر مقاومت آن در برابر آتش باعث استفادهٔ فراگیر این ماده به عنوان عایق در ساختمان‌ها و در وسایل برقی شده است؛ ترکیب «مقاومت شدید آن در برابر اصطکاک و خاصیت ارتجاعی ذاتی آن»، یکی از دلایلی است که باعث شده «در ایالات متحدهٔ امریکا در ساخت تولیدات سیمانی (که اغلب ۱۵ تا ۳۰ درصد آزبست در آنها به کار رفته است) مثل لوله‌های سیمانی ساخته شده از آزبست، پوشش سقف‌ها، به جای توفال» و محصولاتی مانند کاشی‌های کف بیشترین استفاده از آزبست بشود [۵]. در جوامع صنعتی در عمل در اتومبیل‌ها، دفترها، مدرسه‌ها و خانه‌های خود در محاصرهٔ محصولات ساخته شده با آزبست هستیم.

از مدت‌ها پیش دریافته بودیم که استخراج مواد لیفی از معادن و فراوری آنها برای کارگرانی که این کارها را انجام می‌دهند، خطرناک است، هر چند شرکت‌های درگیر این کارها تا سر حد ممکن این اطلاعات را مخفی می‌کردند [۶]. شمار امریکایی‌هایی که هر سال به دلیل ابتلا به سرطان و دیگر بیماری‌های ناشی از آزبست می‌میرند به اندازهٔ شمار کسانی است که در آن کشور به دلیل تصادف اتومبیل در می‌گذرند: تقریباً ۵۰ هزار نفر[۷]. پیترز و پیترز[1] فهرستی از مطالعه‌ای در سال ۱۸۹۹ را نقل می‌کنند که به گفتهٔ آنها (به دلیل فنون جاری اندازه‌گیری بدون اغراق زیاد) به این نتیجه می‌رسد که آزبستی که در هوا تولید می‌شود «به هر میزانی که باشد آسیب می‌رساند.» [۸] تا سال ۱۹۱۸ آگاهی در مورد خطرات آزبست به آن حدی رسید که باعث شود شرکت‌های بیمهٔ امریکایی و کانادایی تصمیم بگیرند که دیگر به کارگرانی که با آزبست سر و کار دارند بیمهٔ عمر نفروشند [۹].

نخستین عارضهٔ بالینی آزبستوز (بیماری ناشی از استنشاق ذرات آزبست) است، که بدخیم نیست ولی «اغلب بیماری کشنده‌ای است که باعث زخم تدریجی ریه‌ها می‌شود

1-George A. Peters and Barbara J. Peters

و به نارسایی تنفسی و قلبی می‌انجامد» [۱۰] شش سفید و شش سیاه کارگران معدن و منسوجات را مبتلا می‌کند و باعث حالتی می‌شود که اغلب آن را «ریهٔ خشک»[۱] می‌نامند، حالتی که مانع از آن می‌شود که ریه کار خودش را انجام دهد. اسناد مربوط به سرطان‌زا بودن آزبست به تازگی منتشر شده است. ایروینگ جی. سلیکوف[۲] در بررسی کلاسیک گروهی متشکل از ۶۳۲ کارگر امریکایی عضو اتحادیه که با آزبست سر و کار داشتند و در ۱۹۴۳ انجام گرفت ـ از سوابق موجود در اتحادیه به این دلیل استفاده کردند که بخش صنعت از همکاری برای این بررسی سر باز زد ـ به این نتیجه رسید که تا سال ۱۹۷۳، ۴۴۴ نفر از کارگران مرده بودند، و این نرخ مرگ و میر ۴۸٪ بیشتر از میانگین نرخ مرگ و میر مردان سفیدپوست در ایالات متحدهٔ امریکا بود. میزان مرگ و میر ناشی از تمام سرطان‌ها روی هم رفته ۳۸۶٪ میزان مرگ و میر معمولی بود؛ ۳۵ نفر مرد به مزوتلیوم[۳] شکمی مبتلا شده بودند، که این عارضه در میان کسانی که با آزبست سر و کار ندارند، پیدا نمی‌شود؛ و میزان ابتلا به سرطان ریه ۷۶۲٪ نرخ طبیعی ابتلا به این بیماری بود [۱۱]. به موجب یکی از بررسی‌های مشهور فرهنگستان علوم نیویورک:

> در نتیجه، متخصصان چنین برآورد می‌کنند که از یک میلیون کارگر کنونی و قبلی که در ایالات متحدهٔ امریکا با آزبست سر و کار داشته‌اند، انتظار می‌رود ۳۰۰ هزار تا ۴۰۰ هزار نفرشان از سرطان بمیرند ـ از هر ۵ نفر یک نفر از سرطان ریه، از هر ۱۰ نفر یک نفر از سرطان مجرای گوارش، و از هر ۲۰ نفر یک نفر از مزوتلیوم شکمی می‌میرند [۱۲].

شرکت‌هایی که با آزبست سر و کار دارند به شکلی که شهرهٔ خاص و عام است کارگران را در مورد آزبست گول زده‌اند و بر حقیقت سرپوش گذاشته‌اند. کنت دابلیو.

---

۱ـ stiff lung، ریه‌ای که حالت ارتجاعی‌اش را ازدست داده است. ـم.

2- Irving J. Selikoff

۳ـ mesothelioma، سرطان لایهٔ سلولی جدار شکم و سینه. ـم.

اسمیت[1]، سرپرست پزشکی شرکتی به نام جانز-منویل[2] از کانادا در جلسهٔ کمیتهٔ پرداخت غرامت، بهداشت و امنیت کمیسیون مجلس در مورد آموزش و رفاه که در اکتبر ۱۹۷۸ در سن‌فرانسیسکو تشکیل شد، یادداشت زیر را نوشت:

> باید به خاطر داشته باشیم که این افراد اگر چه مدرک پرتونگاری مربوط به آزبست را با خود دارند، امروز کار می‌کنند و تردیدی نیست که به خاطر آزبست از کار افتاده نشده‌اند. در مورد این تشخیص پزشکی چیزی به آنها نگفته‌اند، زیرا فرض بر این است که تا وقتی که فرد احساس سلامتی می‌کند، در محیط خانه و در محیط کار خوشحال است، و شرایط جسمانی وی هم خوب می‌ماند، نباید به او چیزی بگویند. فقط زمانی که فرد از کار افتاده و بیمار می‌شود، تشخیص پزشکی باید اعلام و ادعای خسارت از سوی شرکت تقدیم شود. تصلب بافت‌ها در این بیماری درمان‌ناپذیر و ابدی است به گونه‌ای که سرانجام غرامت باید به هر یک از این افراد پرداخت شود. ولی تا زمانی که فرد از کار افتاده نشده است، احساس می‌شود که نباید دربارهٔ وضعیتش چیزی را با وی در میان گذاشت به گونه‌ای که وی بتواند در آرامش زندگی کند و به کارش ادامه دهد و شرکت هم بتواند از سال‌ها تجربهٔ وی استفاده کند. اگر وضعیت فرد را همین امروز با او در میان بگذارید امکان زیادی وجود دارد که او از نظر ذهنی و جسمی احساس بیماری کند، و این فقط به خاطر این است که آگاه می‌شود که به آزبستوز دچار شده است [۱۳].

این یادداشت در سال ۱۹۴۹ نوشته شده است، و به نظر می‌رسد که شرکت جانز-منویل به مدت چند دهه سیاست بازی دادن کارگران را تا زمانی در پیش گرفته است که آن قدر بیمار شوند که دیگر نتوانند کار کنند. اکنون دعاوی بسیاری در راه است[۱۴].

طی چند سال اخیر، در اصل به خاطر پژوهش باری آی. کاسلمن[3]، توجه زیادی به فعالیت‌های کارخانه‌هایی شده است که از مواد خام خطرزا، از جمله فراوری آزبست، استفاده می‌کنند، خواه این کارخانه‌ها در ایالات متحدهٔ امریکا باشند و خواه در

---

1- Kenneth W. Smith

2- Johns-Manville

3- Barry I. Castleman

کشورهایی فقیر مثل مکزیک [۱۵]. **سازمان ایمنی و بهداشت شغلی** برخی از ضوابط مربوط به شمار الیاف آزبستی را که در هوای محیط کار استنشاق می‌شوند، منتشر و اعلام کرده است که شیوه‌های سالم‌تری برای فراوری آزبست وجود دارند. ولی برخی از شرکت‌ها به جای آن که شیوه‌های سالم‌تری را در تأسیسات ایالات متحدهٔ امریکا رواج دهند، دارند از شیوه‌هایی ناسالم‌تر در تأسیسات (نو یا کهنه) کشورهای دیگر استفاده می‌کنند. البته این بحث در این باره درگرفته است که آیا بعد این فعالیت آن قدر گسترده هست که نوعی «گریز» از ضوابط محیط کار تلقی شود و همین طور بحثی دربارهٔ اهمیت هزینه‌های مربوط به مقررات محیط کار و فضای آن از نظر زیست‌محیطی در صورت تغییر محل و دیگر تصمیم‌گیری‌های مربوط به محل عنوان شده است [۱۶]. راهبردهای دیگر عبارت‌اند از چشم‌پوشیدن از مالکیت قانونی خطرزاترین بخش‌های روند تولید ولی در عین حال حفظ کردن کنترل فعلی با وجود واگذار کردن مالکیت فنی، یا حتی انصراف از کنترل خود فراوری اولیه در عین این که عقد قرار داد برای خرید مواد فراوری شده ادامه دارد [۱۷]. در اینجا به جزییات، ابعاد یا توضیح در مورد قرار و مدارهای جدید کمتر از ارزیابی دلیلی که می‌شود برای آنها ارائه داد، توجه دارم.

## دلیل حفظ کردن و انتقال فناوری دارای ایمنی کمتر

از دیدگاه کوته‌بینانهٔ فعالان اصلی، دلیل اقتصادی حفظ یا انتقال فناوری دارای ایمنی کمتر را می‌شود تا حدودی روشن کرد. تمایز قائل شدن بین دلیل *حفظ* این فناوری در کشور یا *انتقال* آن به خارج از کشور از نظر تحلیلی سودمند است.

### *حفظ فناوری*

چرا در عصری که بسیاری از شرکت‌ها به فناوری پیشرفتهٔ خود می‌بالند، باید

شرکتی روندهای تولید دارای ایمنی کمتر را به عنوان سیاست خود برگزینند؟ آشکارا، یکی از دلایل اصلی در این مورد این است که حفظ فناوری قدیمی برخی از هزینه‌ها را به خارج از شرکت منتقل می‌کند. این روند را گاهی انتقال هزینه‌ها به خارج نامیده‌اند، و مفهوم بیشتری از آن مستفاد می‌شود اگر آن را اشتراکی کردن هزینه‌ها بنامیم. اگر شرکت فناوری ایمن‌تری را بیاغازد، البته باید هزینه‌های این کار را هم بپردازد، هر چند می‌تواند برخی از هزینه‌ها را به گردن خریداران محصولاتش بیندازد، و تا حدودی یارانه‌هایی به شکل اعتبار (برای سرمایه‌گذاری) از عموم مردم دریافت کند و این در مقابل مالیات‌هایی است که اگر شرکت این اعتبارها را نمی‌گرفت باید پرداخت می‌کرد. با وجود این، شرکت ممکن است به نوعی برای این که سود خود را در کوتاه مدت کاهش ندهد، نیاز به افزایش قیمت‌ها داشته باشد. این باعث می‌شود که قیمت محصولات این شرکت یارایی کمتری برای رقابت با محصولات دیگر داشته باشند و در میان‌مدت هم سود شرکت کاهش می‌یابد.

اگر شرکت مورد نظر تصمیم به ادامهٔ استفاده از فناوری قدیمی را بگیرد، هیچ هزینهٔ اضافی متحمل نمی‌شود. ولی معنایش این نیست که حفظ فناوری دارای ایمنی کمتر بدون هزینه است. همان طور که نهار مجانی وجود ندارد، فناوری مجانی هم بی‌تردید وجود ندارد. ولی هزینه‌های حفظ فناوری قدیمی را می‌شود به گردن جامعه انداخت یعنی به خارج از حساب‌های خود شرکت منتقل کرد. این هزینه‌ها شامل آسیب‌های جسمانی و روانی کارگرانی می‌شود که در صورت استفاده از فناوری ایمن‌تر متحمل چنین آسیب‌هایی نمی‌شدند و در نتیجه صورت‌حساب‌های پزشکی و بیمارستانی، فقدان خدمات و فقدان درآمد و فقدان تولید پیش نمی‌آمد [۱۸].

مسائل مهم و در مواردی دشوار دقیقاً از این سرچشمه می‌گیرند که چگونه این هزینه‌ها را محاسبه کنیم و دقیقاً کدام را به حساب آوریم، ولی جزییات ظریف‌تر در اینجا ملموس نیستند. هزینه‌های اقتصادی بیماری‌های ناشی از فناوری دارای ایمنی کمتر

شاید بیش از هزینه‌های فناوری ایمن باشند، ولی هیچ قانون کلی در این مورد صادق نیست ـ البته شاید نیاز به این داشته باشیم که هر مورد را بررسی کنیم. به هر حال، کاملاً روشن است که فارغ از تمام ملاحظات اخلاقی گزینش آگاهانهٔ فناوری‌هایی که باعث بیماری‌ها و ناخوشی‌های قابل پیشگیری می‌شوند، هزینه‌های اقتصادی بیماری‌های ریوی قابل احتراز و درمان‌ناپذیر مانند آزبستوز قابل ملاحظه‌اند. این کل چیزی است که در اینجا باید بدانیم.

هزینه‌های پزشکی و بیمارستانی خاص مربوط به استفاده از فناوری خطرزا ممکن است تا حدودی به گردن خود کارگران و خانواده‌شان بیفتد و همین طور به گردن کل اجتماع، این بستگی به مقررات اجتماع در مورد بیمه‌های درمانی دارد، البته اگر اصولاً چنین مقرراتی در آن اجتماع وجود داشته باشد. در حد و حدودی که کارگران در نوعی بیمهٔ درمانی ملی مشارکت داشته باشند، هزینه‌های درمانی حفظ فناوری ناسالم به کلی بر عهدهٔ اجتماع می‌افتد و بین تمام مالیات‌دهندگان ـ البته از جمله خود شرکت ـ تقسیم می‌شود، ولی البته افرادی هم که از محصولات آن شرکت استفاده نمی‌کنند، خواه در صف خواستاران کالای مورد نظر باشند یا نه باید در پرداختن این هزینه‌ها سهمی داشته باشند. اگر بیمهٔ اجتماعی در اختیار کارگران مورد بحث نباشد، خود آنان هزینه‌های اقتصادی جبران‌نشدنی را تحمل می‌کنند، همان گونه که آسیب جسمانی را به صورت درد، از کار افتادگی و مرگ تحمل می‌کنند. به همین قیاس، بار مسئولیت هر گونه زیان مربوط به درآمد یا شغل بر عهدهٔ بیت‌المال است که خسارت بیکاری و غیره را می‌پردازد یا بسته بر قرار و مدارهای اجتماعی، زیان‌های مربوط به آسیب‌دیدگی یا از کارافتادگی، ممکن است بر عهدهٔ خود کارگران باشد.

پس به طور خلاصه، هزینه‌های به وجود آوردن فناوری ایمن‌تر به طور طبیعی ممکن است بر عهدهٔ خود شرکت یا مشتریان آن باشد. هزینه‌های حفظ فناوری دارای ایمنی کمتر معمولاً بر عهدهٔ کارگران است، که چون به سازمان جامعه متکی هستند، مشتریان

شرکت یا کسانی که مشتری شرکت نیستند، مثل هم، در مقابل مشکلات کاملاً مالی ناشی از آسیب‌های جسمانی ممکن است به کارگران کمک کنند و ممکن هم هست که کمک نکنند.

## *انتقال فناوری*

در اینجا به این نیاز داریم که دلیل شرکت را در مورد اقدام به انتقال به کشوری در خارج، از دلیل حکومت در مورد تشویق این انتقال‌ها تمیز دهیم. شاید تمایل شرکت به انتقال فناوری دارای ایمنی کمتر از حوزهٔ قضایی اولیه فقط به این دلیل باشد که می‌خواهد آن فناوری را حفظ کند و هزینه‌های خود را در حد پایین نگه‌دارد. اگر قوانین موجود در مورد ایمنی و بهداشت قابل پیش‌بینی در حوزهٔ قضایی اولیه استفاده از فناوری قدیمی را در آنجا ناممکن سازند، ادامه به استفاده از آن فناوری مستلزم انتقال آن به جایی دیگر است.

آن چه کمتر بدیهی است این است که با توجه به هزینه‌های دیپلماتیک رو به رشد، چرا حکومتی ممکن است روند انتقال فناوری‌هایی را که بر اساس ضوابط خودش ناایمن تلقی شده‌اند، به قلمرو کشورهای متحد با خود یا طرف‌های تجاری خویش مجاز بداند یا در حدی کمتر تشویق کند. چرا، با توجه به این که ایالات متحدهٔ امریکا به شدت به منابع خارجی انرژی وابسته است و مکزیک از نظر گاز و نفت غنی است، ایالات متحده ممکن است به «افراد این کشور» (در مفهوم مورد نظر در قانون مدیریت صادرات) اجازه دهد که کارگاه‌های منجر به بروز بیماری آزبستوز را در مکزیک راه‌اندازی کنند؟ بار دیگر یک توضیح این است که این موضوعی است مربوط به انتقال هزینه‌های اقتصادی، و در این مورد نه تنها انتقال این هزینه‌ها به خارج از شرکت بلکه به طور کلی به خارج از اجتماع خود مطرح است. این که آیا صرفه‌جویی اقتصادی به هزینه‌های اقتصادی می‌ارزد یا نه موضوع مهمی است که هم اکنون مطرح شده است، ولی در اینجا

من قصد دارم به دلیلی بپردازم که چندان هم اقتصادی نیست. زمانی که فناوری دارای ایمنی کمتر به آن سوی مرز منتقل می‌شود، دو چیز رخ می‌دهد. از دیدگاه شرکت‌های خصوصی، با حفظ نوعی فناوری که برای کارگران و هر مرجعی که صورت حساب‌های درمانی آنها را می‌پردازد، هزینه‌هایی پنهانی دارد، هزینه‌های شرکت پایین می‌مانند، در حالی که با رو آوردن به فناوری ایمن‌تر، ممکن است لازم باشد هزینه‌ها را مشتریان بپردازند یا خود شرکت آن هزینه‌ها را متحمل شود. این مسئله‌ای روانی است که شاید واقعیت رفتن به آن سوی مرزها و انتقال هزینه‌های اجتماعی از جامعهٔ «خودمان» به جامعهٔ «آنها» فقط پیامدی ناخواسته و مربوط به ملاحظات عملی شرکت است که فکر می‌کند جامعهٔ «ما» مسائل را کنترل می‌کند ولی جامعهٔ «آنها» چنین نمی‌کند. از نظر شرکت، جا به جایی از آریزونا به سونورا[1] شاید به شکلی بی‌اهمیت متفاوت با جا به جایی قبلی از نیوهمپشایر به آریزونا برسد. در این حالت شرکت فقط تلاش می‌کند که در برابر مقررات از خود مقاومت نشان دهد.

از سوی دیگر، از دیدگاه اقتصاد ملی ایالات متحدهٔ امریکا، رفتار شرکت مورد نظر، فارغ از انگیزه‌های مدیرانش، باعث می‌شود که هزینه‌های اجتماعی فراوری خطرزا، برای مثال به اقتصاد مکزیک منتقل شود در حالی که قیمت محصول شرکت کاهش می‌یابد. در مورد مادهٔ خامی مانند آزبست، که عامل مهمی در تولید بسیاری از محصولات است، امکان دارد افزایش هزینه‌های فراوری در این مرحلهٔ مقدماتی، باعث افزایش قیمت بسیاری از مواد مصرفی شود. به این ترتیب انتقال خطرها به مکزیک یکی از راه‌های مبارزه با تورم در ایالات متحدهٔ امریکا است.

هزینه‌ها از راه مرزهای ملی منتقل می‌شوند. برای این که هزینه‌های مالی به دلیل ارتقای فناوری در جهت تأمین ایمنی، برای ساکنان ایالات متحده، که کنترل این عملیات را در اختیار دارد، یا برای مصرف کنندگان امریکایی این محصول، افزایش نیابد،

---

۱ـ Sonora، شهری واقع در شمال غربی مکزیک. ـم.

هزینه‌های مادی ضایعات ریوی از کارگران امریکایی به کارگران مکزیکی منتقل می‌شود. اگر فکر کنیم که این کار در جهت حفظ منافع ملی ایالات متحدهٔ امریکا است شاید به معنای تفسیر کردن منافع ملی، به ویژه بر اساس شرایط اقتصادی است.

از دیدگاه منافع کلی بشر کاملاً روشن است که این فرایند انتقال فناوری که ایمنی کمتری دارد به جای جایگزین کردن آن از کدام نقطه نظر کار بدی است: این کار حیات سودآور فناوریِ از نظر سلامتی زیانبار را ادامه می‌دهد. اگر دست کم برخی از کشورها ـبرای مثال ابرقدرت‌های ثروتمند و مرفهـ نسبت به آنچه وظایف مثبت در جهت ارتقای منافع عمومی نامیده می‌شود احساس تعهد می‌کردند، در آن حالت ممکن بود وظایفی برای بهبود بخشیدن ایمنی فناوری‌هایی داشته باشند که در حال انتقال آنها به خارج هستند. فکر می‌کنم می‌شود دلایلی قوی برای این نتیجه‌گیری ارائه دهیم که کشورهای قدرتمند و ثروتمند مؤکداً چنین وظایفی دارند [۱۹]. این گونه نتیجه‌گیری در حال حاضر در حد قابل ملاحظه‌ای بیش از نظریه‌های بسیار ملایم‌تر در این مورد که هر کشوری باید به طور کلی از ضرر رساندن به خارج از قلمرو خود بپرهیزد، مورد بحث است. در این فصل می‌خواهم فقط نظریه‌ای ملایم و بی‌ضرر در مورد تصمیم‌هایی را بررسی کنم که بر بیرون از مرزهای کشور تصمیم‌گیرندگان اثر می‌گذارد.

## راه‌های دفاع از رویه‌های جاری

شاید در بسیاری از موارد آسیب رساندن به خود کار نادرستی باشد. ولی هستهٔ اصلی فکر آسیب نرساندن، که مایلم در اینجا آن را بررسی کنم، ممنوعیت آسیب رساندن به خود به موجب قانون را نادیده می‌گیرد. حمایت قانون از مردم و جلوگیری از این که به خودشان آسیب برسانند به پدرسالاری می‌انجامد یا آن را به وجود می‌آورد که موجب دخالت غیرموجه در آزادی افراد می‌شود [۲۰]. آسیب رساندن به خود، اغلب، آسیبی نیست که ممنوع شده باشد. آسیب رساندن‌هایی که باید به موجب قانون ممنوع

شوند از نوع آسیب‌هایی قابل احتراز هستند که بر مردم تحمیل می‌شوند. اظهار عقیدهٔ کلی لیبرال در مورد اصل آسیب نرساندن از اینجا سرچشمه می‌گیرد:

> تحمیل آسیب‌های قابل احتراز به افراد دیگر کار نادرستی است، و اغلب قانون باید آن را ممنوع کند.

در عین این که آسیب رساندن به خود گاهی ممکن است از نظر اخلاقی نادرست باشد، به طور کلی آسیب رساندن به دیگران هم باید غیرقانونی به شمار آید. نیازی به گفتن نیست که، اظهار نظر کلی بالا مستلزم جرح و تعدیل‌های گوناگون و توضیح بیشتر است. همان گونه که کمی بعد به شکلی کامل‌تر نشان می‌دهم، دو عامل مربوط به این اصل که بیش از همه نیاز به توضیح دارند عبارت‌اند از این که: (الف) آسیب رساندن به چه معنا است و (ب) و تحمیل آن یعنی چه؟

معمولاً مسئولیت در این مورد که شرایط زیانبار یا خطرناک برای زندگی مردم به وجود نیاوریم، یا دست کم، این کار را بدون رضایت کامل آنها انجام ندهیم، از نظر آموزهٔ لیبرال اصلی کلی تلقی می‌شود. هیچ کس حق ندارد به دیگران آسیب برساند یا آنها را به خطر اندازد، مگر در مواردی که به شدت این کار لازم باشد، مثل مورد جنگ توجیه شده، یا به منظور کیفر دادن جنایتی بی‌رحمانه، یا در شرایط کاملاً خاص دیگر. حتی مغرض‌ترین مدافعان آزادی به ندرت از آزادی به منظور زیان رساندن به دیگران یا به خطر انداختن آنان دفاع کرده‌اند. در واقع، به طور عادی، هواداران آزادی حق مردم نسبت به آزادی را دقیقاً به خودداری‌شان از آسیب رساندن به دیگران یا به خطر انداختن آنان مشروط کرده‌اند، به ویژه آسیب یا خطر جسمانی. تنها مدیران شرکت‌هایی که می‌خواهند یکی از پایه‌های آزادیخواهی امریکایی-اروپایی -از جمله این اصل آسیب نرساندن- را به خطر اندازند، می‌توانند با جدیت از این اصل دفاع کنند که شرکت‌ها

مجازند به دلخواه خود آسیب یا بیماری یا خطر آسیب یا بیماری را بر مردم تحمیل کنند.

اگر بنا باشد خود اصل اولیهٔ آسیب نرساندن را بپذیریم، سه راهبرد برای دفاع از اقدام کنونی در مورد انتقال تأسیساتی به خارج از کشور موجود است که باعث آسیب رساندن و به خطر انداختن کارگران این تأسیسات می‌شوند، راهبردهایی که اگر این تأسیسات در ایالات متحده بودند، تحمیل نمی‌شدند. هر یک از این راهبردها، بدون انکار خود اصل آسیب رساندن، امکان به کار بستن عامل اساسی اصل آسیب نرساندن را در این موارد به چالش می‌طلبند. به ترتیبی که من آنها را بررسی می‌کنم، این سه راهبرد دفاعی به ترتیب موارد زیر را به چالش می‌طلبند: (۱) آیا آنچه رخ می‌دهد *آسیب* است؟ (۲) آیا هیچ گونه آسیبی *تحمیل* می‌شود؟ و (۳) این که آیا می‌شود از آسیب تحمیل شده پرهیز کرد؟ اولین دفاع این است که، به طور کلی، به کسی آسیبی وارد نیامده است، زیرا منافع کار به این شکل مداوم هزینه‌های انکارناپذیر ایمنی و بهداشت کارگران را کاملاً جبران می‌کند. دوم این که حتی اگر آسیبی وارد آید، کارگران شرایط کار را آزادانه پذیرفته‌اند و آن را بر بیکار ماندن ترجیح داده‌اند ـ یعنی رضایت دادن از سر آگاهی، پایهٔ هر گونه اتهام در این مورد را که مدیریت دارد بر خلاف خواست و ارادهٔ کارگران به آنها آسیب وارد می‌آورد، سست می‌کند. سوم این که حتی اگر حداقل بالاتری از استاندارد باید اعمال شود، منطقی نیست که انتظار داشته باشیم تک تک شرکت‌ها به گونه‌ای یک‌طرفه و بدون هماهنگی با دیگران قید و بندهایی را رعایت کنند در حالی که هیچ اعتمادی به این ندارند که شرکت‌های رقیب، از جمله شرکت‌های رقیب از ملیت‌های دیگر (برای مثال تأسیسات ژاپنی در فیلیپین و تایلند) از این کار آنها برای پیشی جستن از آنها بهره‌برداری نکنند. خلاصه، هر آسیبی که تحمیل شود در عمل پرهیزناپذیر است و بر این اساس قابل توجیه است. اکنون مایلم این سه شیوهٔ دفاعی را به ترتیب بررسی کنم [۲۱]. از آنجا که، بنا بر اصل آسیب نرساندن، تنها آسیب‌های تحمیلی ممنوع هستند ـ فقط آسیب‌هایی که بر دیگر افراد تحمیل می‌شوند غیر قانونی اعلام

می‌شوند- در نهایت ممکن نیست که دو شیوهٔ دفاعی نخست را کاملاً از هم جدا کنیم. مسألهٔ ممنوع کردن برخی از انواع بیماری یا خطر مطرح نمی‌شود مگر آن که بیماری یا خطر آشکار هم (الف) نوعی آسیب به شمار آید و هم (ب) بر دیگر افراد تحمیل شود. ولی این ربطی به این ماجرا ندارد.

## هزینه‌ها و آسیب‌های ممنوع شده

نخستین راه دفاع از رویهٔ کنونی یعنی حفظ فناوری‌های کمتر ایمن و، در صورت لزوم برای حفظ آنها، انتقال‌شان به خارج از کشور، تلاش در راه نشان دادن این است که اصل کلی آسیب نرساندن شامل حال آنها نمی‌شود، زیرا به طور خلاصه، کاری که انجام می‌گیرد به طور کلی آسیبی نمی‌زند حتی اگر عواملی آسیب‌رسان را در بر داشته باشد. البته مسلم است که هزینه‌هایی به شکل مخاطرات جدید برای سلامتی و بهداشت کارگران خارجی وجود دارد، ولی در عین حال مزایای جدیدی هم در میان است که به اصطلاح اینها بخشی از یک مجموعه‌اند. نکتهٔ مهم این است که هر چند هزینه‌هایی که بر کارگران تحمیل می‌شوند به شکلی انکارناپذیر (حتی اگر احتمالی باشند) واقعی هستند، این مزایا هم واقعی هستند و بر هزینه‌ها می‌چربند. سودی *خالص* در میان است. البته کارگر مورد نظر چنانچه در خانه بنشیند ایمن‌تر است، ولی این کارگر ممکن است بیکار بماند. اگر کارخانه به کشوری منتقل شود اشتغال را همراه خود می‌آورد و همین طور درآمدی که مستمر است و امکان دارد میزان آن بیش از نرخ‌های محلی باشد. حتی اگر شغل مورد نظر نه مستمر باشد و نه درآمد بیشتری داشته باشد، با وجود این، تا زمانی که ادامه می‌یابد، نه تنها ممکن است سودمند که امکان دارد برای ادامهٔ حیات ضروری باشد. در جایی که مردم از درآمدی برای خرید نیازهای اولیهٔ زندگی محروم هستند، حتی شغلی تا حدودی خطرناک با درآمدی که دارد بارها بر فقر ناشی از بیکاری برتری دارد، فقری که در آن مواد آلاینده نه، که فقدان مایحتاج اولیه زندگی را تهدید می‌کند.

پول برای غذا افزون بر مقداری الیاف در هوا، البته بهتر از هوای تمیز و بشقاب خالی است. به این ترتیب موضوع این فصل از جهاتی با موضوع فصلی که چارلز آر. بیتز[۱] نوشته قابل مقایسه است. بیتز این اظهار نظر را بررسی می‌کند که جوامع کمتر توسعه‌یافته هنوز برای دموکراسی آمادگی ندارند. در اینجا ما این اظهار نظر را بررسی می‌کنیم که آن جوامع هنوز برای ایمنی آمادگی ندارند ـ یا، دست کم، برای همان میزان از ایمنی که برای جوامع توسعه‌یافته در نظر گرفته شده است آمادگی ندارند [۲۲].

البته اکنون گاهی می‌شود تحمیل هزینه‌هایی را بر دیگران پذیرفت که مزایای مربوط به آنها به شدت می‌چربد. ولی نکتهٔ مربوط به اصل آسیب نرساندن این است که هزینه داریم تا «هزینه» ـ یعنی «هزینه‌هایی» هستند که به معنای آسیب رساندن هستند و هزینه‌هایی هم هستند که آسیبی نمی‌رسانند. آسیب‌ها به معنایی که اصل آسیب نرساندن ممنوع می‌کند به سادگی به معنای هیچ یک از «هزینه‌های» قدیمی نیستند بلکه نوع مخصوصی از هزینه هستند، یا شاید بشود گفت چند نوع خیلی مخصوص هزینه هستند. نکتهٔ مهم این است که برخی از هزینه‌ها در معنای مورد نظر آسیب به شمار نمی‌آیند، و برخی از «هزینه‌ها» در شمار این گونه آسیب‌ها هستند. آسیب‌ها فقط زمانی آسیب به شمار می‌آیند که تحمیل‌شان به مردم (در زمانی که احتراز از آنها امکان‌پذیر است) خطا باشد. چگونه می‌توانیم بین آسیب‌ها و هزینه‌هایی که آسیب‌رسانی به شمار نمی‌آیند تفاوت قائل شویم؟

ما خسارت وارد آوردن یا خطرات خسارت وارد آوردن‌ها برای یکدیگر را بخشی از زندگی روزمره می‌دانیم. من از شما می‌خواهم که برای پیشگیری از قطع درختی به من کمک کنید و امکان دارد پس از پایان این کار پیراهن شما پاره و جایی از بدنتان خراش بردارد. از شما دعوت می‌کنم که سوار ماشین من شوید تا در مصرف بنزین صرفه‌جویی کنید و از این راه شما را در معرض مخاطراتی قرار می‌دهم که به وضعیت ماشین من و

---

1- Charls R. Beitz

مهارتم در رانندگی بستگی دارد. پس چه چیز خاصی در مورد خطرات و بیماری‌های کارگرانی که از فناوری کمتر ایمن برای فراوری آزبست استفاده می‌کنند، وجود دارد؟ فکر می‌کنم پاسخ ترکیبی است از شش عامل. تحمیل «هزینه» تنها به این خاطر که یکی از این عوامل را در بر می‌گیرد نوعی ممنوع از آسیب رساندن نیست. ولی اگر «هزینه‌ای» هر شش مورد را در بر گیرد، به نظر من نوعی آسیب رساندن است. هیچ یک از این عوامل را نمی‌شود به تنهایی شرطی لازم برای آسیب رساندن به شمار آورد. می‌شود گفت هر شش عامل با هم مجموعه‌ای کافی را تشکیل می‌دهند ـ شاید یکی از چند مجموعهٔ متفاوت از این قبیل را.

سه عامل نخستی که ترکیب‌شان کار با فناوری کمتر ایمن را به آسیب دیدن بدل می‌کند از ویژگی‌های خاص نوعی آسیب هستند که بر کسانی وارد می‌آید که عملاً در حدی زیادتر با خطرهایی روبرو می‌شوند که همه با آنها مواجه‌اند. نخستین عامل این است که این آسیب جسمانی است: زندگی، اندام و نیروی حیاتی در خطر است، نه تنها برای مثال شهرت یا سبک زندگی، بلکه عملکرد کافی و مستمر بخش‌هایی از جسم فرد در خطر است. البته غیرعادی نیست که مخاطراتی از نوعی که به جسم فرد آسیب می‌رساند به وی تحمیل شود؛ تحمیل این مخاطرات در شرایطی که تحت کنترل افرادی است که از این مخاطرات آگاه هستند ولی تصمیم گرفته‌اند در این باره سخنی نگویند از تحمیل این مخاطرات به شکل نادانسته کمتر رایج است؛ کمی بعد به این عوامل دیگر می‌پردازیم.

دوم، این آسیب بالقوه فقط جسمانی نیست ـ جدی و احتمالاً کشنده است. فقط این نیست که کارگرانی که با فناوری کمتر ایمن کار می‌کنند گاهی قلم پای‌شان می‌شکند یا موهاشان می‌ریزد ـ نکته این است که آنها گاهی یک یا هر دو ریه‌شان را از دست می‌دهند. این خطر جسمانی متوجه اندام‌های حیاتی است. برخی از بیماری‌ها هنوز قابل مداوا نیستند و بی تردید کشنده‌اند.

سوم، آسیب جسمانی افزون بر جدی بودن، آسیبی است با این خطر که هرگز علاج نشود. «عوارضش از میان نمی‌رود» و اندام‌های آسیب دیده، حتی در مورد بیماری ناشی از آزبست، دوباره ترمیم نمی‌شوند. زمانی که بیماری سرطان بروز می‌کند، (مثل مورد مزوتلیوما) غده‌های بدخیم به سرعت به همه جا سرایت می‌کنند.

آسیب‌هایی با تمام این سه ویژگی در منطقه‌های فقیر نادر و در مناطق غنی هم بعید نیستند. این گونه آسیب‌ها را گاهی خود مردم بر خودشان تحمیل می‌کنند. همهٔ «هزینه‌ها» آسیب به شمار نمی‌آیند، و تمام آسیب‌ها هم ـ به ویژه آسیب‌هایی که خود افراد بر خودشان تحمیل می‌کنند ـ آسیب‌های ممنوعه نیستند. مجموع سه ویژگی اخیر با هم باعث می‌شود استفاده از فناوری کمتر ایمن به ویژه تهدیدآمیز به شمار آید و این پرسش فیصله یابد که آیا این آسیب‌ها باید ممنوع شوند یا نه؟ آسیب جسمانی بالقوه در مورد کارگران بدون نوعی از مراقبت بهداشتی که به هیچ وجه به آن دسترسی ندارند، قابل تشخیص نیست، و بدون میزانی از اطلاعات هم که کارگران به آن دسترسی ندارند، برای قربانی قابل پیش‌بینی نیست. این جنبهٔ بحرانی و قابل بحث ویژگی‌های چهارم و پنجم است ـ از قابل تشخیص نبودن و قابل پیش‌بینی نبودن بر حسب گزینش مدیریت شرکت می‌شود پرهیز کرد [۲۳]. *قابل تشخیص نبودن* به این معناست که حتی اگر کارگران می‌دانستند که چه شماری از آنان ممکن است از این بیماری رنج بکشند، تا پیش از گسترش شدید بیماری، هیچ فردی از میان افراد این گروه ممکن نبود بفهمد که آیا خود وی از جمله کسانی است که دارد به آزبستوز یا سرطان مبتلا می‌شود یا نه. ***قابل پیش‌بینی نبودن*** به این معنی است که، به هر حال، کارگران نمی‌دانند چه درصدی از آنها احتمال رنج بردن از این بیماری را دارند مگر این که این موضوع آشکارا با آنها در میان گذاشته شود، و بنابراین هیچ دلیلی وجود ندارد که کارگران آن گونه که باید در مورد این که چه کسی ممکن است مبتلا شود نگران باشند.

این نکتهٔ دوگانه ساده و در عین حال بسیار مهم است: افرادی که آن قدر فقیرند که به

کار در شرایطی که ما بررسی می‌کنیم تن می‌دهند آن قدر پول ندارند که بتوانند از عهدهٔ مخارج معاینه‌های پزشکی همیشگی بر آیند ـحتی اگر پزشکانی برای این کار موجود باشند که با توجه به تقاضای ناچیز در این مورد احتمالش کم است. بسیاری از کارگران در سراسر زندگی به پزشک مراجعه نمی‌کنند. بنابراین «تشخیص زودهنگام» پزشک اصلاً مطرح نیست. همان طور که از یادداشت‌های رسواکنندهٔ جانز ـمنویل دریافته‌ایم، هر کارگر ممکن است تا مدت‌ها پس از آن که پرتونگاری نشان از التهاب بافت لیفی دارد «در آرامش به زندگی و کار ادامه دهد»: «تا زمانی که فرد احساس سلامتی می‌کند، در خانه و در محیط کار راضی است و شرایط جسمانی‌اش خوب است، هیچ چیزی نباید گفت.»[۲۴] اگر توصیه‌های پزشکی در میان نباشد بیماری باید آن قدر پیشرفت کند که شرایط جسمانی کارگر دیگر «خوب» نباشد تا این که برای وی روشن شود که اوضاع واقعاً وخیم است. مراد من از این که می‌گویم قربانی نمی‌تواند آسیب را تشخیص دهد همین است: کسی که این آسیب را متحمل می‌شود فقط زمانی به آن پی می‌برد که آن قدر جدی شده که مخل کارکرد کلی و معمولی جسم او است، اگر نگوییم زمانی که زندگی او را به خطر انداخته است. ولی پزشک به کمک پرتونگاری به سادگی این بیماری را تشخیص می‌دهد. به این دلیل است که به نظر می‌رسد می‌شود جلوی عدم تشخیص این بیماری راگرفت، و این چهارمین ویژگی این گونه آسیب ممنوع شده است. این که آیا در واقع می‌شود جلوی تشخیص ندادن بیماری راگرفت موضوع مهمی است که کمی بعد به آن می‌پردازم.

تقریباً همین نکته در مورد قابل تشخیص نبودن بیماری برای قربانی هم صادق است. برخی از خطرات برای هر کسی با کمی تجربه و کمی عقل سلیم قابل پیش‌بینی است. برای مثال، لازم نیست حتی به کسانی که پیش از این هرگز چیزی دربارهٔ کار در معدن ندیده یا نشنیده‌اند بگوییم که گاهی امکان دارد دالان زیرزمینی فروریزد و امکان فروریختن دالانی هم که این افراد بناست در آن کار کنند وجود دارد، هر چند

پیش‌بینی‌های خودآموخته‌شان در مورد امکان فروریختن شاید آن قدر دقیق نباشد که نشان دهد مطالب مربوط به این موضوع را می‌دانند. ولی آنها ـو نسل‌ها از افراد معدن‌کارـ تشخیص ندادند که چیزی به نام «ریهٔ سیاه» وجود دارد و این که خودشان هم ممکن است به آن مبتلا باشند. بی‌تردید بسیاری از افراد کاملاً فرهیخته و مبتلا به بیماری آزبستوز در جوامع ثروتمندتر «در خانه و در محل کار راضی» بوده‌اند، زیرا از اطلاعات فنی به دست دهندهٔ زمینه‌ای برای نتیجه‌گیری در این مورد که سلامت آنها به تحلیل می‌رود، بهره‌ای نداشته‌اند. این عامل پنجم به این معناست که قربانیان نمی‌دانند و خودشان نمی‌توانند تشخیص بدهند که خطری که تهدیدشان می‌کند چقدر زیاد است در حالی که کارفرمایان آنها از میزان احتمالات باخبرند ولی در این مورد سخنی نمی‌گویند. پس، بار دیگر، ما با نوعی قابل پیش‌بینی نبودن روبرو هستیم که می‌شود جلوی آن را گرفت و این پنجمین ویژگی این گونه آسیب ممنوعه است، هر چند من پس از این باید به مسألهٔ قابل احتراز بودن این آسیب‌ها بپردازم [۲۵].

عامل ششم به سادگی این است که احتمال تحمیل آسیبی که خطرش وجود دارد در واقع بسیار زیاد است. مایلم بر این نکته دوباره تأکید کنم که هیچ یک از این شش عامل، به ویژه این عامل ششم مربوط به احتمال زیاد، لازم (یا نالازم) اعلام نشده است. من کاملاً با این نظریه که رابرت نوزیک[۱] عنوان کرده موافقم که «به جای احتمال قطع یکبارهٔ تمام آسیب‌ها، شاید هر قدر آسیب مورد نظر شدیدتر باشد احتمال قطع آن کم‌تر باشد.»[۲۶] هر آسیبی که دارای سه خصلت نخستین در این فهرست باشد ـآسیب جسمانی، جدی و علاج‌ناپذیرـ تصور می‌کنم مورد خوبی است برای این که در شرایطی که عوامل چهارم و پنجم وجود دارند، حتی در مواردی که احتمال کمتری از موارد ابتلا به سرطان ناشی از آزبستوز و دیگر مواردی که آزبستوز به بدخیم شدن بیماری کمک می‌کند، ممنوع تلقی شود. ولی من این نظر را در اینجا مطرح نمی‌کنم ـدیگر مسائل

1- Robert Nozick

مربوط به رابطهٔ بین شدت آسیب و احتمال آن بیش از اندازه دشوار (و مهم) و مستلزم بررسی جداگانه هستند [۲۷].

تاکنون روشن شده و تمام ادعای من در اینجا همین است که آسیبی با شدتی که سه عامل نخست شرح داده‌اند و احتمال آن **بسیار زیاد** است، باید در شرایطی که عوامل چهارم و پنجم تعیین می‌کنند، ممنوع شود، اهمیتی ندارد که دربارهٔ آسیب شدیدی که احتمال آن کمتر است چه تصمیمی گرفته شود. سه خصلت نخستین باعث هزینه نمی‌شوند بلکه آسیب به بار می‌آورند، و سه عامل آخر باعث ممنوعیت این آسیب می‌شوند ـ این آسیب به این دلیل باید ممنوع شود که در شرایطی ناآگاهانه که دیگران به وجود آورده‌اند، برگزیده شده است، آسیب مورد نظر را آن دیگرانی تحمیل کرده‌اند که ماهیت و احتمال آن را پنهان داشته‌اند.

## جلوگیری از آسیب، جلوگیری از خوشبختی و اعمال کنترل

اگر نتوانیم تفاوت بین آسیب‌های ممنوع و هزینه‌ها را تشخیص دهیم به معنای این است که نمی‌توانیم متوجه تفاوت بین اصل فقدان آسیب و اصل حداکثر خوشبختی بشویم. فایده‌گرایان لیبرالی مثل جان استوارت میل به هر دوی این اصل‌ها اعتقاد داشتند. اصل حداکثر خوشبختی حد و حدودی از ناخشنودی ـ «هزینه‌ها» ـ برای همان افراد یا افرادی دیگر را مجاز می‌داند. فایده‌گرایی لیبرال از نظر اخلاقی نقطه‌های کوری مهم دارد، ولی هواداران سنتی آن، برعکس کسانی از معاصران‌شان که مفهوم سود/هزینه را به صورت عوامانه در آورده‌اند، معمولاً اصل حداکثر خوشبختی را به معنای پروانهٔ شکاری ندانسته‌اند که تحمیل هر جراحتی را که فرد مایل است مجاز می‌داند، فقط به این بهانه که لذتی که فرد از آزار دادن می‌برد بیش از درد قربانی است [۲۸].

حد و حدود تعاقب خوشبختی را اصل آسیب نرساندن تعیین می‌کند، که صدمه زدن

به قابلیت دیگران، از جمله قابلیت‌های جسمی آنان، برای تجربهٔ خوشبختی را ممنوع می‌کند. اخلاق متکی بر اصل حداکثر خوشبختی که حدود آن را اصل آسیب نرساندن تعیین می‌کند دست کم دیدگاهی متمدنانه است. به حداکثر رساندن بی حد و حصر سود خالص، از سوی دیگر، اگر به سادیسم نینجامد به دلیل منطق خودش به وحشی‌گری منتهی می‌شود. (اگر بدون موافقت آگاهانهٔ افراد آسیب جسمانی ابدی به آنان تحمیل شود، پس سادیسم چه ایرادی دارد اگر سودی کافی از آن عاید شود؟)

شایسته است بر نکته‌ای که مورد توجه من نیست تکیه کنم، زیرا در جوّی سرشار از سخنان مربوط به «سبک و سنگین کردن» امکان دارد این نکتهٔ دیگر با نکتهٔ مورد نظر من اشتباه شود. من مدعی نیستم که خطری اضافی و مربوط به آسیب جسمانی جدی و علاج‌ناپذیر، یا خود آسیب جسمانی جدی و علاج‌ناپذیر، هزینه‌ای چنان سنگین است که هیچ سودی آن را جبران نمی‌کند. آن ادعا ممکن است دقیقاً متوجه همان نکته‌ای نشود که عنوان می‌کنیم، زیرا این گونه آسیب جسمانی را به مثابه هر «هزینهٔ» دیگری تلقی می‌کند. ولی در اینجا نکته این است که مردم اگر حاضر باشند مخاطرات اضافی آسیب جسمانی علاج‌ناپذیر را در برابر امرار معاش به جان بخرند، حق دارند در مورد خودشان تصمیم بگیرند. نکته این است که در حالی که سازمان‌های اجتماعی امکان دارد «سبک و سنگین کردن‌ها»یی را به مردم تحمیل کنند، دست کم شرکت‌ها هیچ حقی ندارند در این مورد تصمیم بگیرند که برای کارمندانشان ارزش دارد که مخاطرات آسیب‌های جسمانی جدی را بپذیرند به این قیمت که برای مدتی شغل‌شان را حفظ کنند یا نه. نکته این نیست که این درآمد بی‌تردید ارزش این خطر کردن را ندارد. نکته این است که دیگران حق ندارند به جای مردم دست به انتخاب بزنند ـ حق مردم است که برای خودشان دست به انتخاب بزنند، البته با اطلاعات کافی در این مورد که چه چیزی را به خطر می‌اندازند.

امیدوارم نیازی نباشد که بر اساس اصولی اولیه از این نکته دفاع کنیم که کنترل

آسیب قابل احتراز به جسم افراد باید در اختیار خودشان باشد، زیرا این خود اصلی کاملاً اولیه و استوار بر هر دیدگاه به شدت متعالی است. ولی پشتیبانی از این حداقل کنترل افراد بر جسم خودشان دست کم در خدمت دو ارزش مهم است. نخستین ارزش عبارت است از حیثیت. فرد برای این که با حیثیت زندگی کند نیاز به چیزهای بیشتری دارد و البته نه چیزهای کمتر. دومین ارزش عبارت است از آزادی عمل، یا در حد امکان کنترل سرنوشت خویش. واگذار کردن تصمیم‌گیری بین دو شق (نداشتن درآمد به قیمت هیچ گونه خطر آسیب‌پذیری *یا* داشتن درآمد با مخاطرهٔ بیشتر در مورد آسیب‌پذیری) به افراد درگیر در واقع شق سومی را به وجود می‌آورد: رد گزینه‌ای که ارائه شده است. در واقع شق‌های بسیاری امکان‌پذیرند، از توسل کارگران درگیر مسأله به حکومت خودشان به منظور حمایت اولیه از سلامتی و بهداشت آنان تا اقدام مستقیم علیه حضور کارخانه‌های غیربهداشتی (متعلق به خارجیان) در خاک خود: «به کارشان خاتمه دهید و درشان را تخته کنید.» از این راه آزادی عمل افزایش می‌یابد. البته من صلاحیت ندارم که بگویم پیگیری کدام شق خاص از میان این سه شق برای گروه‌های خاص کارگران در شرایط خاص عاقلانه است. این که گروه‌های خاص از این آزادی اضافی به نفع خود استفاده می‌کنند یا این آزادی باعث آسیب رسیدن به آنها می‌شود، مورد به مورد فرق می‌کند. ولی کسانی که به نظام بدون آسیب اعتقاد دارند (و البته بسیاری از افراد دیگر) معمولاً سرسری این ادعا را رد می‌کنند که چون ممکن است افراد از گزینه‌ای تا سر حد ممکن به نفع خود استفاده نکنند، نباید آن گزینه را در اختیارشان بگذاریم.

هر آسیبی که هر شش ویژگی یادشده را داشته باشد از انواع آسیب‌هایی است که اصل متکی بر شرط آسیب نرساندن آن را ممنوع می‌کند. ما گاهی اجازه می‌دهیم که خود افراد در این مورد تصمیم بگیرند که کدام منافع از نظر آنها ارزش کدام هزینه‌ها یا آسیب‌ها را دارد. در موارد دیگر نهادهای اجتماعی ـ حکومت‌ها در سطح‌های مختلف، شرکت‌ها در سطح‌های مختلف ـ داوری می‌کنند و می‌کوشند این داوری را به افرادی

تحمیل کنند یا بقبولانند که با مجموعهٔ هزینه‌ها یا آسیب‌ها یا منافع مواجه هستند. (منظور من به سادگی این نیست که حکومت‌ها تحمیل می‌کنند و شرکت‌ها می‌قبولانند؛ اغلب حکومت‌ها و شرکت‌ها تحمیل می‌کنند.) اگر اجازه دهیم که افراد مجموعه‌های خود را برگزینند این کار معمولاً به معنای راهی برای احترام گذاشتن به حیثیت‌شان است. اگر بگذاریم این گونه تصمیم‌گیری را به حکومتی واگذار کنند که به نوعی سمت نمایندگی آنها را دارد، حتی اگر در واقع آن حکومت گاهی مجموعه‌ای را بر آنها تحمیل کند که خودشان اگر می‌توانستند ممکن بود رد کنند، این کار معمولاً راه دیگری برای احترام گذاشتن به حیثیت خودشان به شمار می‌آید. نظریه‌پردازانی مانند روسو متوجه شده‌اند که این رأی رایج دربارهٔ تفویض مسئولیت یا نمایندگی واقعاً تا چه اندازه مرموز است. حتی اگر پارادوکس‌های مربوط به نمایندگی را بشود به نحوی رضایت‌بخش حل کرد، به هر حال هر کسی در واقع معتقد است ـ و دلایل خوبی هم برای این اعتقاد دارد ـ که تصمیم‌گیری دربارهٔ برخی از مجموعه‌های منافع و آسیب‌ها نباید از دست خود کسانی خارج شود که آسیب‌ها را تحمل می‌کنند. نشان دادن ویژگی‌های کل این گونه تصمیم‌ها در حالتی انتزاعی بسیار دشوار (و خوشبختانه نالازم) است.

ولی پیشنهاد می‌کنم زیرطبقه‌ای که به روشنی به آن طبقه از تصمیم‌ها وابسته است که نباید مردم را از آنها محروم کرد شامل تصمیم‌گیری در مورد اقدامی می‌شود که (۱) ممکن است به *آسیب جسمانی* منجر گردد (۲) که **جدی** است (۳) که **علاج‌ناپذیر** است (۴) که *قابل تشخیص نبودن* آن برای فردی که از آن رنج می‌برد *قابل احتراز* است (۵) که *قابل پیش‌بینی نبودن* آن برای کسانی که بالقوه در معرض رنج بردن از آن هستند، *قابل احتراز* است (۶) وقوع آن **بسیار محتمل** است. زمانی که شرایط دارای ویژگی‌های (۴) و (۵) هستند، افرادی که اطلاعات حیاتی مربوط به کنترل نوعی اقدام را در اختیار دارند که هر کسی باید بتواند آن را کنترل کند، افراد مورد نظر را بی‌اطلاع نگه‌می دارند، و به دلیل محرومیت از آن اطلاعات است که رفتار این افراد برای سلامت جسمانی خودشان

بسیار مخاطره‌آمیزتر از زمانی است که به هنگام انتخاب آن کار به نظرشان می‌رسد. اگر اصولاً بنا باشد برای حیثیت افراد احترام قائل شوند، کاملاً عقلانی است که افراد آگاه از مخاطرهٔ زیاد آسیب جسمانی جدی و علاج‌ناپذیر بدون اطلاع افراد آنها را در معرض این آسیب‌ها قرار ندهند. بنابراین، کاملاً معقول است که اقداماتی که هر شش ویژگی یادشده را دارند در شمار آسیب‌های ممنوع شده قلمداد شوند.

حتی اگر هم این درست باشد که برخی از افراد اقتدار مهیب تصمیم‌گیری دربارهٔ خط مشی‌های راجع به این موضوعات مربوط به مرگ و زندگی را به برخی از حکومت‌ها تفویض می‌کنند به گونه‌ای که با آن کسانی که به طور مستقیم درگیر این قضیه هستند مشورتی نشود، من هیچ کسی را نمی‌شناسم که هرگز خطر تفویض این اقتدار را به مدیران شرکت‌ها پذیرفته باشد، مدیران شرکت‌های خارجی که اصلاً جای بحث ندارد.

افراد، نهادها و خط مشی‌ها معمولاً، و شاید الزاماً، هزینه‌هایی را به افرادی تحمیل می‌کنند که در مورد هزینه‌های خاص مورد نظر مستقیماً مورد مشورت قرار نمی‌گیرند. این کار اغلب با اعتماد به نفسی معقول صورت می‌گیرد مبنی بر این که این هزینه‌ها قابل قبول هستند به این دلیل که به مجموعه‌ای از هزینه‌ها و منافع وابسته‌اند که در آن مجموعه منافع از هزینه‌ها بیشترند. ولی برخی از آسیب‌ها را آسیب‌های ممنوعه دانسته‌اند: بدون نظرخواهی از کسانی که این گونه آسیب‌ها را متحمل می‌شوند نباید آنها را تحمیل کنند. قربانیان بالقوهٔ این آسیب‌ها، اگر اطلاعات کامل داشته باشند، ممکن است به هر صورت و به عنوان کمترین شر موجود آنها را بپذیرند. ولی تصمیم‌گیری با آنها است. روند آگاه کردن آنان، به هر حال، ویژگی‌های (۴) و (۵) را حذف می‌کند. افرادی که اجازهٔ کنترل کردن آسیب‌های قابل کنترل به جسم خودشان را ندارند، امکان زیادی برای کنترل زندگی خودشان هم برای‌شان باقی نمی‌ماند. هزینه‌های دیگر شاید گاهی بدون سئوال کردن از کسانی که آسیب می‌بینند به آنها تحمیل شود، ولی این شامل

آسیب‌های ممنوع نمی‌شود.

## تطابق دادن ضوابط با عمل؟

اکنون، برخی از رویه‌هایی که از قضا در حال حاضر در جوامع دارای فناوری پیشرفته رایج هستند ممکن است نمونه‌های متقابل و روشن این فرض باشند که مردم حق دارند دست کم در مورد جدی‌ترین تهدیدهای قابل کنترل نسبت به سلامت جسمانی‌شان تصمیم بگیرند. برای مثال، آیا هوا در شهرهای ایالات متحدهٔ امریکا حاوی گازها و الیافی نیست که آسیب‌های جدی و علاج‌ناپذیر جسمانی وارد می‌آورند و این به شکلی صورت می‌گیرد که می‌شود از قابل تشخیص نبودنش و همین طور از قابل پیش‌بینی نبودنش احتراز کرد؟ آیا اصل آسیب وارد نیاوردن (مبنی بر این که تحمیل آسیب قابل احتراز بر افراد دیگر باید ممنوع شود) مستلزم این است که ما در تمام کارخانه‌هایی را ببندیم که گازها و الیاف زیانبار تولید می‌کنند؟ آیا موسیقی گروه‌های راک موجب آسیب جسمانی شدید و علاج‌ناپذیر به گوش افراد کوچک‌تر از دوازده سال نمی‌شود که نه می‌فهمند چه بر سرشان می‌آید و نه از آن موسیقی لذت می‌برند؟ آیا اگر اصل آسیب نرساندن را جدی می‌گرفتند، می‌شد شدت صوت را به شکلی قانونی در مورد گروه‌های راک کنترل کرد؟

به منظور ارزیابی این پرسش‌ها که جز انتظار پاسخی مثبت برای آنها نداریم چند نکتهٔ کلی باید در ذهن ما به وجود آید. نخست، رویه‌های جاری بیشتر از آن که ***ناقض*** اصل آسیب نرساندن باشند ***نمونه‌های متقابل*** آن را تشکیل می‌دهند، البته فقط اگر ادامه دادن این رویه‌ها و چشم‌پوشی از اصل آسیب نرساندن معقول‌تر از چشم‌پوشی از این رویه‌هایی باشد که ناقض اصل آسیب نرساندن هستند. امر سادهٔ تعارض بین این اصل و این رویه‌ها به ما نمی‌گوید که چگونه این تعارض را حل کنیم؛ به این منظور به برهان‌های فلسفی نیازمندیم.

دوم، به طور کلی نباید مایهٔ شگفتی شود که کار معمولاً برای رفاه جسمانی مردم زیانبار است، مخصوصاً زمانی که پرهیز از رساندن آسیب جسمانی به مردم در حد نازلی از ارجحیت باشد که به نظر می‌رسد بسیاری از واحدهای صنعتی در نظر می‌گیرند. هیچ گونه دست نامرئی وجود ندارد که تضمین کند گزینه‌هایی که بدون توجه چندان به سلامت و ایمنی صورت می‌گیرد به شکلی معجزه‌آسا از آسیب رساندن به سلامت و ایمنی می‌پرهیزند، به ویژه زمانی که فراورده‌های جانبی و زیانبار تک تک کارخانه‌ها از روی بی توجهی و به شکلی غیرعمدی و نادانسته به صورت ترکیباتی بی‌سابقه و در حال فعل و انفعال با هم در هوا، خاک و آب مخلوط می‌شوند. جای شگفتی نیست اگر لازم می‌آمد که کارخانه‌ها، به منظور پرهیز از آسیب رساندن با قاطعیت از آسیب رساندن اجتناب می‌کردند. ما انتظار نداریم که در حوزه‌های دیگر زندگی فعالیت‌هامان خود به خود ثمری بدهند که برای آن طراحی نشده‌اند، به ویژه زمانی که تأثیرات جداگانهٔ نامطلوب و ناچیز به هم بپیوندند و ترکیب شوند.

سوم، نه به خاطر سپردن یا تأکید مجدد اصلی فراموش شده، نه به کار گرفتن چند اصل جدید، نیازی به این ندارد که درگیر خاتمه دادن فوری و کامل هر فعالیتی شویم که در حال حاضر ناقض آن است. باید دوره‌های گذاری وجود داشته باشند، حتی اگر این اصول به همان نسبتی که سنتی هستند در عین حال مانند اصل آسیب نرساندن در عمل به دست فراموشی سپرده شوند. سوزاندن زغال‌سنگ را برای خدمات روشنایی در نظر بگیرید که آلاینده‌هایی را به هوا می‌افزاید که با ترکیب شدن با موادی که کارخانه‌های دیگر به هوا می‌افزایند ماده‌ای اولیه‌ای را برای ترکیبی بیماری‌زا به وجود می‌آورد و افراد نادانسته از آن آسیبی جدی و علاج‌ناپذیر می‌بینند در حالی که این آسیب برای مدیران کارخانه‌ها قابل پیش‌بینی و قابل تشخیص است. آیا می‌شود نتیجه گرفت که تمام نیروی برقی که از زغال‌سنگ به وجود می‌آید باید فوری قطع شود؟ نه ـ چنین نتیجه‌ای، به خودی خود، از این واقعیت به دست نمی‌آید. یکی از نتایجی که به دست می‌آید این

است که مدیران باید قربانیان بالقوه را از بیماری ناشی از آلودگی هوا آگاه کنند به گونه‌ای که قربانیان بتوانند در مورد آنچه انجام می‌شود ابراز عقیده کنند، نه این که مدیران را به حال خود رها کنند تا هر کاری که مایل هستند انجام دهند. تمام آن کسانی که به گونه‌ای چشمگیر صدمه می‌بینند باید حق اظهار نظر در مورد تصمیم‌گیری دربارهٔ منبع انرژی مورد استفاده برای تولید برق را داشته باشند. ولی هیچ دلیلی وجود ندارد که تصور کنیم تصمیمی که اکثر افرادی می‌گیرند که در حدی قابل توجه در گیر این موضوع هستند، از جمله مدیریت کارخانه، به سادگی باید این باشد که برق را قطع کنند، به طور کلی هیچ دلیلی هم وجود ندارد که تصور کنیم که اگر بنا بود اکثر آن کسانی که در حدی قابل توجه درگیر این کار هستند خط مشی اجتماعی مربوط به این موضوع را تعیین کنند احساس مسئولیتی کمتر از مدیر کارخانه می‌کردند در حالتی که وی اطلاعات حیاتی مربوط به سلامتی و بهداشت را مخفی نگه می‌داشت و همان گونه اقدام می‌کرد که مایل بود.

به روشنی، برای این که به شکلی مناسب با هر یک از این موضوع‌ها برخورد کنیم باید چیزهای بسیار دیگری را عنوان کنیم که هیچ‌کدام در اینجا مورد نظر نیست. ولی در جایی که تحلیلی عمیق از این موارد دیگر وجود ندارد، تصور می‌کنم می‌شود این فکر را پذیرفت که دست کم رویه‌های جاری ممکن است به کژروی‌های تاریخی بدل شوند، کژروی‌هایی که پس از اندک زمانی در پرتو اصل آسیب نرساندن تمایل به اصلاح آنها پیدا می‌کنیم به گونه‌ای که به نمونه‌های متقابل و قابل قبولی بدل می‌شوند و دلایل خوبی در اختیار ما می‌گذارند که آن اصل را رد کنیم. بسیاری از نظریه‌پردازانی که چارلز آر. بیتز در مقاله‌اش در موردشان بحث می‌کند، در واقع می‌گویند هنوز خیلی زود است که انتظار برقراری دموکراسی را در کشورهای فقیر داشته باشیم. آن افرادی که من به دیدگاه‌هاشان اشاره‌ای ضمنی کردم در واقع می‌گویند که حالا دیگر خیلی دیر است برای این که انتظار دموکراسی را در کشورهای غنی داشته باشیم. طبیعتاً به این فکر می‌افتیم که پس بنا به عقیدهٔ این افراد زمان مناسب برای دموکراسی چه زمانی است ـ یا «بوده» است؟

دموکراسی همواره به نوعی مایهٔ دردسر است، به ویژه برای کارفرمایانی که بخوبی می‌دانند چکار می‌خواهند بکنند. مواد سرطان‌زای هوازی معنایی هولناک و تازه به اندرزی عمیق و قرون وسطایی می‌دهند: دربارهٔ امور همگانی، همگان باید تصمیم بگیرند [۲۹].

در این میان مقررات بهداشت و ایمنی یعنی همان مقرراتی که صدور تأسیساتی که من از آنها سخن می‌گویم شاید برای گریز از آنها صورت گرفته است، دقیقاً آغاز تلاش‌های مردم به منظور به دست آوردن دوبارهٔ کنترل سلامت جسمانی خودشان از ید کسانی است که دارند هوا، خاک و آب ما را با آسیب‌هایی که می‌رسانند، می‌آلایند. در اینجا باید دربارهٔ معنای *تحمیل* نکردن آسیب در عمل بیشتر سخن بگوییم و بیشتر سخن خواهیم گفت. امکان ندارد پذیرفتنی بودن اصل آسیب نرساندن را در مورد قضیهٔ صدور تأسیسات خطرزا ارزیابی کنیم مگر این که معنای آن را در عمل، دست کم دقیق‌تر، توضیح دهیم. این واقعیت ساده، البته اگر واقعیتی ساده باشد، که اجرای اصل آسیب نرساندن ممکن است مستلزم تغییراتی ریشه‌ای در عاداتی باشد که شرکت‌ها در دههٔ اخیر و قبل از آن که مخاطرات فناوری‌های جدیدشان برای تودهٔ مردم قابل درک باشد، پیدا کردند، به خودی خود، دلیلی برای این نیست که به تدریج به احترام به اصل آسیب نرساندن متمایل نشوند. البته، این مسألهٔ دیگری است بیرون از حیطهٔ بحث این مقاله. ولی اگر این پرسش مربوط به این رویه‌های داخلی هنوز مطرح باشد، مستلزم تردید دربارهٔ صدور تأسیسات خطرزا است تا این رویه‌ها را به عنوان نمونه‌های متقابل ضابطه‌ای روشن و الزامی مثل اصل آسیب نرساندن تلقی کنیم.

## تحمیل یا پذیرش؟

بهترین راه برای این که بفهمیم معنای اجرای اصل آسیب نرساندن در موردی که ما بررسی می‌کنیم چیست، این است که ساختار سه توجیه عمده در مورد رویه‌های جاری

را به یاد آوریم. نخستین توجیه در مورد رویه‌های جاری در مورد این شبهه که آنها اصل آسیب نرساندن را نقض می‌کنند این بود: هر گونه زیانی که به کارگران وارد می‌شود عبارت از هزینه‌هایی از نوعی هستند که می‌توانیم آنها را با مزایای به وجود آمده بسنجیم (نه آسیب‌هایی که اصل آسیب نرساندن ممنوع می‌کند)ـ و در نتیجه عبارت از هزینه‌هایی از نوعی هستند که دیگران دربارهٔ آنها تصمیم می‌گیرند و بر کسانی که «هزینه‌ها» را تحمل می‌کنند، تحمیل می‌شوند. امیدوارم متوجه شده باشیم که این کار درست نیست. دومین و سومین توجیه هنوز باقی است.

باید بین دو توجیه باقیمانده یکی را برگزینیم ـآن دو با هم سازگار نیستند. از یک سو، می‌توانیم عقیده داشته باشیم که در واقع کارگران آسیبی را تحمل می‌کنند ولی خودشان آن را پذیرفته‌اند، و نتیجه بگیریم که هیچ‌کس آن آسیب را به آنها تحمیل نکرده است. موضع محتمل دیگر این است که اعتراف کنیم نه تنها کارگران آسیب را تحمل می‌کنند بلکه این آسیب به آنها تحمیل شده است، و با وجود این پذیرفتن این بهانه که تحمیل این آسیب ناگزیر بوده است به این معنا است که نمی‌توانیم از شرکت‌ها انتظار داشته باشیم که به شیوه‌ای دیگر عمل کنند. بدیهی است که هیچ شرکتی نمی‌تواند پیوسته اعتقاد داشته باشد که هم آسیب به کارگران تحمیل نشده است (بلکه کارگران آن را آزادانه پذیرفته‌اند) و هم این که تحمیل این آسیب ناگزیر بوده است زیرا تحمیل نکردن آن نه عملی و نه معقول است. ترکیب کردن انکار و بهانه آوردن به این شیوه به معنای تکرار منطق موضع کلاسیک است: من ماشین کوچک و قرمز ترا قرض نگرفتم، تازه آن ماشین از اولش هم خط افتاده بود.

برداشت من این است که وقتی نخستین شیوهٔ توجیه ناکام می‌ماند، موضع عقب‌نشینی ترجیحی مدیران شرکت سومین شیوه است: ممکن است ما آسیب را تحمیل کرده باشیم، ولی این کار قابل توجیه است زیرا خودداری از این کار به منزلهٔ فداکاری قهرمانانه و نامعقول شرکت است. چرا به این سرعت باید به توجیه دوم متوسل

شد؟ پاسخ به این پرسش را در پاسخ به پرسش‌های پیشین می‌یابیم: تحمیل نکردن بیماری ناشی از آزبست و دیگر بیماری‌هایی که از الیاف نشأت می‌گیرند بر کارگران مکزیکی دقیقاً به چه معناست؟

کارآیی توجیه دوم به این بستگی دارد که کارگران استخدام در شرایط ناایمن را بپذیرند و این پذیرش به عنوان مثال موافقت آگاهانه عنوان شود. فقط اگر کارگران از وخامت آسیب و احتمال آن که جزیی از فناوری برگزیده شده از سوی کارخانه است، آگاه بودند، می‌شد گفت هر کدام آزادی آن را دارند که در این شرایط کار نکنند همان گونه که شرکت آزادی آن را داشته است که با حفظ این روند این شرایط را به وجود نیاورد. شرکت می‌توانسته است دو ویژگی تعیین کننده را در مورد این گونه آسیب ممنوع شده حذف کند: قابل تشخیص نبودن قابل احتراز و قابل پیش‌بینی نبودن قابل احتراز. قابل پیش‌بینی نبودن برای کارگران به این شکل قابل حذف است که مدیران اطلاعات مهم شرکت دربارهٔ خطرات مطرح را با کارگران در میان بگذارند. قابل تشخیص نبودن هم به کمک ایجاد امکان معاینات پزشکی کافی و گزارشات صادقانه قابل حذف است. اگر هر کسی که شغلی به او پیشنهاد می‌شود به اندازهٔ شرکت مورد نظر از احتمال این که ممکن است دچار آسیب جسمانی شود آگاه بود، و اگر هر کارگر معاینهٔ پزشکی می‌شد تا روشن شود که او یکی از کسانی است که آسیب دیده است یا نه، هیچ کس نمی‌توانست بحق شرکت را به تحمیل آسیب به کارگران بدون اطلاع آنان متهم کند. در واقع، با توجه به شرط اساسی دیگری مبنی بر این که هر کارگر حق گزینش دیگری در برابر این شغل دارد ـ شرطی که در کشوری با نرخ بیکاری ۵۰٪ بسیار نامحتمل است ـ شاید حتی می‌توانستیم چنین استدلال کنیم که پذیرش شغل مورد نظر انتخابی آزادانه بوده است [۳۰].

این به نسبت ساده و صریح است. موافقت آگاهانه مفهومی آشنا و کاملاً قابل فهم است، توجیهی رایج در برابر اتهامات مربوط به نقض اصل آسیب نرساندن است [۳۱].

آیا می‌شود گفت زنی که برشی از سینهٔ مردی را با چاقو بر می‌دارد به آن مرد ضرب و جرح وارد می‌آورد؟ خیر، آن زن جراحی است که به آن مرد توضیح داده‌است چکار می‌خواهد بکند، و آن مرد با آگاهی کامل از خطرات این کار، موافقت کرده است. کارخانهٔ فراوری آزبست می‌تواند به متقاضیان شغل در آن کارخانه حق انتخابی به همان اندازه آگاهانه بدهد: می‌تواند به متقاضیان شغل همان اطلاعات اولیه‌ای را که در اختیار دارد به شکلی که برای آن متقاضیان قابل فهم باشد، در اختیارشان بگذارد.

این توجیه دوم ـ ما آسیب را به شما تحمیل نکردیم زیرا این آسیب برای شما قابل پیش‌بینی و قابل تشخیص بود و شما کار را با وجود آن پذیرفتید ـ با چند دشواری نظری رو به رو است. دشواری‌های اصلی در موردی که شرکت این توجیه را در برابر اتهام آسیب رساندن ارائه می‌دهد، از نوع دشواری‌های عملی است، مثل این که آیا توضیح اولیه به شکلی آن قدر ساده، روشن و واضح صورت گرفته است که جدی بودن آسیب را منتقل کند، و آیا معاینات بعدی به اندازهٔ کافی مکرر و دقیق بوده‌اند یا نه.

من معتقدم این بهترین راه حل موجود برای این مسأله و برای شرکتی است که تصمیم می‌گیرد روند کمتر ایمن را حفظ کند. این شرکت می‌تواند «حقیقت ناخوشایند» را به کارگران بالقوه بگوید و ببیند که آیا آنها با وجود این هنوز حاضر به کار هستند یا نه. اگر حاضر باشند، این شرکت از اتهام تحمیل آسیب بر آنها بدون آنکه از عواقب کار آگاه باشند، مبرا می‌شود. ولی من هیچ موردی را نمی‌شناسم که این مسیر را برگزیده باشند. چرا نباید موافقت آگاهانه جذاب‌تر باشد در حالی که در واقع بار مسئولیت شرکت را در مورد تحمیل آسیب به افراد بی‌گناه سبک می‌کند.

من معتقدم که توضیح دادن واقعی، به معنای نگرش‌هایی که مسیر رفتار مدیران شرکت را هموار می‌کند، ارتباط زیادی با مضمون اصلی این کتاب دارد: نادیده گرفتن رفاه افراد در آن سوی مرزهای کشور، به ویژه زمانی که این مرزها تفاوت‌های فرهنگی، قومی یا نژادی را هم تعیین می‌کنند. آسیب رساندن به بیگانگان را اغلب چنان که باید

جدی نگرفته‌اند. ولی دلیل عقلانی‌ای که برای آن ارائه می‌دهند همان است که من سومین شیوهٔ توجیه نامیده‌ام. این شیوهٔ سوم بهانه‌ای است برای این که چرا شیوهٔ دوم را برنگزیده‌اند و بنا بر آن عمل نکرده‌اند.

## آسیب رساندن به کارگران یا آسیب رساندن به شرکت؟

مشکل این که برای پذیرش یا ردِ شرایط کاری به نسبت ناایمن حق انتخابی کاملاً از روی آگاهی در اختیار افراد بگذاریم دقیقاً این است که اطلاعاتی که امکان انتخاب بین این دو شق روشن را فراهم می‌آورد، در عین حال، همان گونه که پیش از این دیدیم، شق سومی را مطرح می‌کند: رد کردن دو حق انتخاب اولیه و درخواست برای حق انتخابی دیگر. مخصوصاً، امکان دارد افراد از این که مجبور باشند بین بیکار ماندن یا کار کردن در شرایط به نسبت ناایمن یکی را برگزینند، خودداری کنند و به جای آن خواستار حق انتخاب سومی باشند: مشاغلی ایمن‌تر. چنین تلاشی در جهت گسترش دادن طیف انتخاب‌ها، البته ممکن است ناکام بماند، به ویژه اگر حکومت دارای قدرت مؤثر در این منطقه طرف شرکت را بگیرد، که این موردی نادر نیست. ولی این تلاش ممکن است به موفقیت انجامد. در این حالت شرکت سرانجام مجبور می‌شود از روندی گرانتر و ایمن‌تر استفاده کند (یا این که بار دیگر جا به جا شود). این هزینه‌های اضافی تولید که به آسانی قابل انتقال به جامعه نیست مشکل ایجاد می‌کنند.

در حال حاضر افراد نادانسته و بنابراین البته بدون موافقت خودشان در معرض آسیب‌های جسمانی جدی و علاج‌ناپذیر هستند. این افراد حق کنترل تهدید نسبت به ایمنی جسمانی‌شان را که به سادگی قابل کنترل است ندارند، زیرا از اطلاعات لازم برای انتخاب آگاهانه بی‌بهره‌اند. آن کسانی که کنترل شرکت‌هایی را در اختیار دارند که این فناوری خطرناک‌تر را حفظ می‌کنند به ظاهر به شیوه‌ای استدلال می‌کنند که در واقع نشان می‌دهد احتمال زیادی وجود ندارد که بتوانند با ارائهٔ اطلاعات لازم به کارگران‌شان در

کنترل آنچه سلامت آنان را تهدید می‌کند سهمی داشته باشند. اگر کارگران از واقعیات مربوط به خطرات وابسته به کاری که به آنها پیشنهاد می‌شود اطلاع داشتند، شاید علاقه‌ای به استفاده از فناوری قدیمی نداشتند. جایگزین کردن فناوری کمتر ایمن با فناوری ایمن‌تر هم به دلیل افزایش بهای تولید باعث می‌شود بهای محصولات شرکت از حالت رقابتی خارج شود (اگر هدف حفظ منافع کوتاه مدت باشد) و آن قدر افزایش یابد که انتظار می‌رود شرکت‌های رقیب ـ دقیقاً به دلیل این که می‌خواهند در رقابت پیش بیفتند ـ استفاده از فناوی ایمن‌تر و افزایش بهای تولیدشان را مناسب ندانند.

از جمله هدف‌های شرکت یکی هم سود کردن است. ولی فراهم آوردن محیط کار ایمن برای کارگران، جز در موردی که ایمنی به سود کردن کمک کند ـ یا به شرکت تحمیل شود ـ در شمار هدف‌های شرکت نیست. در شرایطی رقابتی که در آن فناوری گرانتر و ایمن‌تر نه به شرکت‌های دیگر تحمیل می‌شود و نه خودشان آن را انتخاب می‌کنند، استفاده از فناوری ایمن‌تر در غیاب ساز و کارهایی که رفتار شرکت‌های رقیب را با این وضعیت وفق دهند، مخل سودآور شدن شرکت مورد نظر می‌شود.

این را هم می‌توانیم عنوان کنیم که شرکت‌ها در کار حمایت از منافع کارگران خود نیستند، جز در موردی که این کار وسیله‌ای برای پیشبرد اهداف خودشان باشد، و این وظیفهٔ حکومت‌های ملی است که دست کم از منافع شهروندان خودشان حمایت کنند. با توجه به ابن شیوهٔ استدلال، اگر حکومت کشوری فقیر بخواهد شهروندان آن کشور از محیط‌های کار ایمن‌تر بهره‌مند باشند، آن حکومت باید ضوابط یکدستی را بر تمام شرکت‌ها تحمیل کند نه این که از برخی از شرکت‌ها بخواهد هزینه‌های تولیدشان را بالا ببرند در حالی که رقبای آنها مجازند با حفظ فناوری کمتر ایمن این هزینه‌ها را حذف کنند. این سومین شیوهٔ توجیه است: حتی اگر آسیبی به شکلی تحمیل شود که باید جلوی آن را گرفت، این وظیفهٔ شرکت‌هایی خاص نیست که برای متوقف کردن این آسیب به تنهایی عمل کنند. این کار به معنای تحمیل تکلیفی شاق، قهرمانانه و فداکارانه

بر شرکت‌هایی است که خودشان برای بقا در ستیزند. بار این مسئولیت شاق، در جاهای دیگر، شاید بر شانه‌های حکومت باشد که افراد در مخاطره در حوزهٔ اختیارات قضایی آن حکومت قرار دارند.

این پیشنهاد که تک تک شرکت‌ها هیچ مسئولیتی ندارند تا این که حکومت ملی ذیربط ضوابطی یکسان را بر تمام شرکت‌های رقیب تحمیل کند با دو ایراد مهم رو به رو است. اولی این است که هیچ نهادی، از جمله شرکت مورد نظر، مجوزی کلی برای تحمیل آسیب ندارد، حتی اگر این تحمیل آسیب هزینه‌های تولید را پایین نگهدارد. اگر خلاف این اعتقاد داشته باشیم باید اصل سنتی و لیبرال آسیب نرساندن را رد کنیم. حمایت از افراد در برابر آسیب موضوع دیگری است. در اینجا تمایزی معنادار بین آسیب نرساندن و حمایت در برابر آسیب وجود دارد، ولی از شرکت نمی‌خواهند که اقدام به حمایت کند. کاری که از شرکت می‌خواهند انجام دهد این است که فقط آسیب را تحمیل نکند، شیوهٔ تولیدی را که به درصد بیشتری از افرادی که با آن کار می‌کنند آسیب می‌رساند، به شیوهٔ تولیدی ایمن‌تر ترجیح ندهد.

دوم، حکومت‌های ملی کشورهای فقیر که می‌کوشند از کارگران خود در برابر این گونه آسیب‌ها حمایت کنند دقیقاً با همین مسأله روبرو هستند که شرکت‌ها مطرح می‌کنند ـ و حکومت‌ها به دلیل شیوهٔ استدلال مورد استفادهٔ شرکت‌ها با این مسأله روبرو هستد. شرکت‌ها شکایت دارند که نباید از آنها انتظار داشته باشیم که به تنهایی این وضع را عوض کنند (از راه به کار گرفتن یکجانبهٔ روندی گران‌تر و ایمن‌تر)، زیرا این کار آنها را در وضعیت رقابتی نامساعدی قرار می‌دهد. ولی حکومت‌های کشورهای فقیر که برای سرمایه‌گذاری خارجی با هم رقابت دارند با گزینه‌ای دقیقاً مشابه روبرو هستند. حکومتی که می‌خواهد سرمایه‌گذاران خارجی از فراوری گران‌تر و ایمن‌تر استفاده کنند در مقایسه با دیگر کشورهای فقیری که می‌کوشند همان کارخانه‌ها را جذب کنند، خود را در موقعیت رقابت نامساعدی قرار می‌دهد. برای مثال اگر مکزیک برای کارگاه‌های

خود تقاضای رعایت ضوابط مربوط به کیفیت هوا را بکند، ممکن است شرکت مورد نظر به فیلیپین برود [۳۲]. به مفهوم دقیق اقتصادی هم از نظر یک شرکت دارای حق **انتخاب عاقلانه نیست که استقرار در کشوری خواستار فراوری گران‌تر و ایمن‌تر را به** انتخاب فراوری گران‌تر در جایی که چنین شرطی برای آن قائل نمی‌شوند، ترجیح دهد. تمایل شرکت‌ها به تولید با هزینهٔ کمتر حکومت‌های کشورهای فقیر را وادار کرده است از آنها انتظار بیشتر نداشته باشند، دست کم نه به آن سرسختی که باعث می‌شود شرکت‌های داوطلب یا موافق انجام کاری بیشتر نباشند. بنابراین، حکومت کشوری فقیر که در عمل به این گونه سرمایه‌گذاری خارجی نیازمند است ـ شاید تردیدی در این باره وجود داشته باشد که اصولاً ورود فناوری خطرناک برای کشورهای اخیر چیز خوبی هست یا نه ـ شاید هیچ اهرمی برای فشار آوردن به شرکتی نداشته باشد که مصمم است فناوری کم‌تر ایمن ولی ارزان‌تر خود را حفظ کند [۳۳]. اگر «توانستن شرط اولیهٔ بایستن باشد» حکومت‌های از نظر سرمایه و فناوری فقیر نمی‌توانند شرکت‌های دارای سرمایهٔ اضافی و فناوری‌های چندگانه را وادار به تمکین کنند. خود این شرکت‌ها باید تصمیم بگیرند که تحمیل آسیب را متوقف کنند.

## چه کسی از قربانی طرفداری می‌کند؟

به هر حال، اگر شرکت‌ها به نام «عقلانیت اقتصادی» به روشنی خیال ندارند از تحمیل آسیب که ارزان‌تر است خودداری کنند، و اگر حکومت‌ها که به طور رسمی در وهلهٔ اول مسئول رفاه کارگران خود هستند که آسیب می‌بینند، در واقع برای این که فشاری مؤثر بر شرکت‌ها وارد آورند، از نظر اقتصادی در موقعیت چانه‌زنی بسیار ضعیفی قرار دارند، دربارهٔ اجرای اصل آسیب نرساندن به کارگران خارجی با کارخانه‌ها چه می‌شود کرد؟ ما همواره می‌توانیم اصل آسیب نرساندن را ـ یا هر چیزی را که عوارضی مشابه داشته باشد ـ رها کنیم یا به نوعی مدعی شویم که این اصل شامل حال

خارجیان نمی‌شود. این که خارجیان حق دارند به نوعی ادعاهایی کمتر از هم‌میهنان‌مان داشته باشند در مواردی البته اغلب به ثبوت رسیده است، هر چند در حال حاضر هیچ کسی را نمی‌شناسم که به طور کلی معتقد باشد که افراد حق دارند آسیب را به خارجیان تحمیل کنند. تردیدی نیست که شرکت‌ها بیش از حکومت‌ها حق ندارند به مردم آسیب برسانند فقط به این دلیل که این افراد خارجی هستند. این کار هر کشوری جز میهن خود فرد را به منطقهٔ شلیک بی‌مهار[1] تبدیل می‌کند. سئوال فقط این است که چه کسی باید جلوی این شرکت‌ها را بگیرد وقتی که، به بهانهٔ کنترل هزینه‌ها، قید و بندی برای خود قائل نمی‌شوند.

من تصور می‌کنم به احتمال زیاد خود قربانیان بالقوه می‌توانند اثرگذار باشند: کارگرانی که باید این مخاطرات را تحمل کنند. هر کس، گذشته از نفع شخصی روشن و مشخص، بی تردید متوجه می‌شود که چرا در حالی که در قبال همسر، فرزندان تحت تکفل، والدین تحت تکفل و دیگران مسئولیتی دارد به دلیل آن مسئولیت نباید خودش را بدون ستیزه با شرایطی که برخی از آن کارگران را علیل و زندگی برخی دیگر را کوتاه می‌کند بفروشد، در حالی که شرایط از نظر مادی ایمن‌تری به آسانی ممکن است در اختیار وی قرار گیرد. تصور می‌کنم نباید درک درست و شهامت مردم معمولی را، هر قدر هم که فقیر باشند، دست کم بگیریم [۳۴]. از سوی دیگر فناوری‌های مدرن، حتی کهنه‌ترین‌شان، تهدیداتی جدید برای محیط زیست بشر به وجود آورده‌اند که رفته رفته حتی تحصیل‌کرده‌ترین افراد را هم دچار شگفتی کرده است، افرادی که فقط به تازگی دارند متوجه برخی از بمب‌های ساعتی بیوشیمیایی می‌شوند که ما برای یکدیگر کار می‌گذاریم. کارگران بی‌سوادی که به تازگی از میان روستاییان استخدام شده‌اند معمولاً خودشان متوجه می‌شوند که چطور دنده‌ای بدون حفاظ ممکن است به آستین کسی گیر کند و دست او را از جا بکند، ولی به سختی می‌توانیم از آنها انتظار داشته باشیم که

---

۱ـ free-fire zone، منطقه‌ای که در آن نفرات می‌توانند به هر کس و هر چیز شلیک کنند. ـم.

خودشان بفهمند که قدرت تحریک کنندهٔ «غبار» آزبست در درون ریه‌ها بسیار بیش از غبار معمولی است. این موقعیتی است که در آن دانش به معنای قدرت است، و شرکتی که اطلاعات فنی مربوط را در اختیار دارد می‌تواند کارگرانی را که فاقد آن اطلاعات هستند کنترل ـیا اغوا ـکند.

بی‌تردید آن کسانی که در مسئولیت پدید آوردن نهادهای اجتماعی متمدنانه، در دورهٔ فقدان‌شان، سهیم هستند ـو بی‌تردید مدیران شرکت‌ها با دیگر افراد بشر در این کار سهیم‌اند ـ باید مراقب باشند که کارگران به اطلاعاتی دسترسی داشته باشند که به آنها قدرت دفاع از خودشان را در برابر آسیب جسمانی جدی در کارگاه می‌دهند. برخی از اتحادیه‌ها اکنون در حال آموزش دادن به کارگران جهان سوم دربارهٔ مخاطراتی هستند که خود این کارگران نمی‌توانند به تنهایی از آنها مطلع شوند [۳۵]. ولی زمانی که کارخانه‌های از نظر فنی پیشرفته کارگران از نظر فنی غیرپیشرفته ـدر واقع اغلب بی‌سواد ـ را استخدام می‌کنند، نابرابری قدرتی که باید بر آن غالب شد چشمگیر است. اقدام کردن به گونه‌ای که گویی روستایی مدرسه نرفته‌ای که نمی‌تواند بیوشیمی را از نو اختراع کند شایستگی هر بلایی را دارد که سرش بیاید، بی معنا است. چنین ستیزه‌ای به شدت دور از انصاف است. این توهینی به روستایی باهوش سابق است که تصور کنیم گاهی کسی به پشتیبانی بخش تحقیق که آکنده از دانشمندانی است که هر کدام بیست سال بیش از نیروی کارگر تازه استخدام شده تحصیل کرده‌اند، می‌تواند نسبت به او زرنگی کند.

تازه باز هم کارگران کارخانه هستند که با کار کردن در شرایط ناایمن بیش از همه صدمه می‌خورند. اگر فقط حداقل اطلاعات را هم در دسترس آن کارگران قرار دهند اغلب می‌توانیم انتظار داشته باشیم که آنان به شدت از خودشان دفاع کنند. بسیج کردن آنان گاهی باعث افزایش شدید هزینه‌های کارخانه‌ای می‌شود که می‌خواهد فراوری ناایمن را ادامه دهد، در حدی که این هزینه‌ها با هزینه‌های ایجاد فراوری ایمن‌تر برابر می‌شوند. شرکتی که تصریح کرده است که مسیری را طی می‌کند که حداقل هزینه‌ها را

در بر داشته باشد به دشواری می‌تواند از چنین واکنشی ناراضی باشد. به هر حال، اکنون به وجود آوردن کارگرانی با این میزان از اطلاعات کافی در برابر شرکت‌هایی که همکاری نمی‌کنند، و همین طور حکومت‌های ملی‌ای که همکاری نمی‌کنند و می‌کوشند رضایت خاطر شرکت‌ها را تأمین کنند، دشوار و خطرناک است.

بررسی موردی ما در این فصل به شکلی ملموس نشان می‌دهد که در مشاجرهٔ بین چارلز آر. بیتز و ساموئل پی. هانتینگتون[1]، رفاه افراد بشر تا چه حد در خطر است. هانتینگتون به شکلی مؤثر به هواداری از این نظر استدلال کرده است که رهبران کشورهای فقیرتر ناگزیرند مشارکت سیاسی گستردهٔ مردم را تا زمانی که نهادهای باثبات سیاسی به وجود آیند، به تأخیر اندازند. در فصل پایانی این کتاب تصور می‌کنم بیتز برخی از ضعف‌های مهم موضع هانتینگتون را نشان می‌دهد. در این فصل متوجه می‌شویم زمانی که «به وجود آورندگان نهادها» نه اتحادیه‌های مستقل را تحمل می‌کنند و نه احزاب مستقل را، احتمال ایمن شدن محیط کار وجود ندارد. دموکراسی و سلامتی دو موضوع جداگانه نیستند. قدرت شرکت‌ها هم موضوع جداگانه‌ای نیست، زیرا می‌تواند هم دموکراسی و هم سلامتی را تضعیف کند. مشکل ما در این فصل همچنین مثالی روشن دربارهٔ اهمیت بررسی تامس جی. بیرستکر در فصل بعدی در مورد قدرت نسبی حکومت‌های جهان سوم و شرکت‌های جهان اول است. از آنجا که «توانستن شرط اولیهٔ انجام وظیفه» است اگر گروه‌های منزوی یا حتی متحد حکومت‌های کشورهای فقیر در واقع نتوانند شرکت‌های قوی‌تر را کنترل کنند، فایده‌ای ندارد که فقط بگوییم «بهتر است حکومت‌های خودشان مراقب آنان باشند.»

این وضع دفاع از قربانیان این آسیب را که در حال حاضر نمی‌توانند از خودشان دفاع کنند بر عهدهٔ چه کسانی می‌گذارد؟ بر عهدهٔ ما مصرف کنندگان امریکایی [۳۶]. چرا ما و به عبارت دقیق‌تر چرا من؟

---

1- Samuel P. Huntington

اگر «توانستن شرط اولیهٔ انجام وظیفه» است پس تنها از آن کسانی که مبانی اقتصادی (و شاید کمی هم بیوشیمیایی) آنچه را در جریان است می‌فهمند می‌شود انتظار داشت که کاری در این باره بکنند. درک کردن فقط شرط لازم برای احساس مسئولیت است ولی شرط کافی نیست. برای ما درک کردن هزینه‌ای ندارد، ولی اقدام کردن شاید گران‌تر تمام شود. کدام منابع مسئول اقدام کردن در جهت دفاع از آن کسانی هستند که قادر نیستند (به دلیل فقدان اطلاعاتی که شرکت‌ها از آنها مخفی می‌کنند) از خودشان دفاع کنند؟

این پرسش تا حدودی پاسخش را به همراه دارد. چرا من باید از افراد بی‌دفاع بشر دفاع کنم؟ زیرا آنها بشرند و زیرا آنها بی‌دفاع هستند. (در برابر این ایراد که شمار آنها آن قدر زیاد است که نمی‌شود از من انتظار داشت که از همه‌شان حمایت کنم، نخستین پاسخ این است که بدیهی است حمایت را باید از چند نفر شروع کنیم و ادامه دهیم تا این که بار مسئولیت‌شان از تحمل ما سنگین‌تر شود).

ولی دلایلی افزون بر این ـ و مشخص‌تر اگر نه مهم‌ترـ هم وجود دارند. دلیل اصلی این که چرا این فرد نیکوکار باید در این مورد تصمیم بگیرد که «نیکی» کند دلیلی بهتر از این نیست که این فرد نیکوکار از قضا در این برهه از زمان در این مسیر پیدا شده است، یعنی در جایی که (الف) قربانی توی گودالی افتاده است و (ب) مسافران قبلی از آن سوی جاده رد شده‌اند. به این پرسش فرد نیکوکار که می‌گوید «چرا من؟» هیچ پاسخ کلی نمی‌توانیم بدهیم، و هیچ پاسخی بهتر از این نیست: «تو اینجایی و بنابراین در موقعیتی قرار داری که به این قربانی کمک کنی. آیا اکنون هیچ وظیفه‌ای مهم‌تر در برابرت وجود دارد؟»

شرکتی که کنترل فراوری تولید زیانبخش را حفظ کرده است ـ فارغ از حفظ مالکیت آن ـ آسیب را تحمیل کرده است و حکومت کشور خود قربانی معمولاً از آن سوی جاده بی‌اعتنا رد شده است. هر کسی که در موقعیت بعدی کمک کردن به این قربانی قرار دارد در مورد انجام این کار وظیفه‌ای دارد، فارغ از این که خودش پیش از این درگیر این قضیه

بوده است یا نه، مگر آن که وظیفه‌ای مهم‌تر این یکی را تحت‌الشعاع قرار دهد. آشنایی قبلی با این موضوع لزومی ندارد. این را می‌شود **مسئولیت در نتیجهٔ *توانایی*** نامید ـ توانایی ایجاد تغییری مثبت.

ولی در عمل موردی که در حال بررسی آن بودیم نوعی درگیری قبلی است که اکنون ادامه دارد. ما موردی را بررسی می‌کردیم که در آن تولیداتی که خریداران امریکایی مصرف می‌کردند و پیش از این کارگران ایالات متحدهٔ امریکا آنها را تولید می‌کردند اکنون کارگران مکزیکی تولید می‌کنند و این نتیجهٔ تصمیم شرکتی است که پایگاه آن در امریکا است مبنی بر این که از فراوری کم‌تر ایمن استفاده کند، روندی که مطابق قانون نمی‌شود بر کارگران امریکایی تحمیل کرد. مصرف‌کنندگان امریکایی در شمار نیکوکارانی هستند که از قضا در آن سوی مرز از کنار کارخانهٔ فراوری آزبست بی‌اعتنا رد می‌شوند. ما بهای کمتری می‌پردازیم، از تورم کمتری رنج می‌بریم و غیره زیرا هزینه‌های سلامتی و بهداشتی که باید برای حفظ فناوری کم‌تر ایمن بپردازیم اکنون بر کارگران مکزیکی و جامعهٔ مکزیک تحمیل می‌شوند. حقیقت دارد که این وضع به تقاضای اغلب ما به وجود نیامده است. ولی اکنون که آن را درک می‌کنیم دیگر در شمار افراد ذی‌نفع ناراضی (به دلیل ناآگاهی) از این وضع نیستیم. اکنون باید انتخاب کنیم که آیا همچنان این منافع را با این شرایط می‌پذیریم یا نه. در چنین شرایطی، آگاهی تنها به معنای قدرت نیست بلکه مسئولیت را هم به همراه دارد، زیرا ما را در وضعیت دست به کار شدن قرار می‌دهد. می‌توانیم این را **مسئولیت در نتیجهٔ همدستی** بنامیم ـ همدستی به دلیل ادامهٔ پذیرش منافع ناشی از این وضع [۳۷].

این که چگونه وظایف فرعی‌مان را در مورد اقدام علیه عدم تمایل شرکت در مورد انجام وظایف اصلی‌اش برای متوقف کردن تحمیل آسیب جسمانی جدی و علاج‌ناپذیر به جا آوریم، فقط می‌توانم بگویم فراتر از صلاحیت من است. ولی احساس می‌کنم باید چند مثال محتمل را مطرح کنم. این واقعیت که ما در کشورهای ثروتمند و قدرتمند

ممکن است تنها کسانی باشیم (افزون بر خود شرکت‌های ناراضی) که تا حدودی توانایی این را داریم که به هواداری از قربانیان بی‌نام دست به کار شویم، همراه با این واقعیت که ما مصرف‌کنندگان امریکایی از رویه‌های جاری مربوط به شرکت‌ها منتفع می‌شویم، مسئولیتی قابل توجه در مورد یافتن شیوه‌هایی برای اقدام مؤثر بر دوشمان می‌گذارد. این واقعیت که کنترل برخی از شرکت‌ها با ایالات متحدهٔ امریکا است ممکن است به ما توانایی بیشتری در مورد اقدام علیه آن شرکت‌ها بدهد، ولی این واقعیت که ما محصولات بسیاری از شرکت‌های دیگر را مصرف می‌کنیم ما را همدست سیاست‌های آنها نیز قلمداد می‌کند. تا زمانی که موضع این شرکت‌ها این است که ایجاد فراوری ایمن‌تر برای آنان یا برای کارپردازان‌شان بیش از اندازه پرهزینه است، ما باید متوجه شویم که شکست در مورد ایجاد فراوری ایمن‌تر از این هم پرهزینه‌تر می‌شود. اگر این شرکت‌ها مصمم باشند آن کاری را انجام دهند که هزینهٔ کمتری دارد، ما باید درک کنیم تصمیماتی که به افراد بی‌دفاع آسیب می‌رسانند پرهزینه‌ترند.

این مسأله‌ای صوری یا فقط مربوط به راه و روش نیست. ایمانوئل والرشتاین[1] پیشتر این مسأله را به درستی مطرح کرده است:

> سرمایه داری به عنوان روشی اقتصادی بر این واقعیت متکی است که عوامل اقتصادی در محدوده‌ای وسیع‌تر از آنچه هر کلیت سیاسی می‌تواند به تمامی کنترل کند عمل می‌کنند. این وضع آزادی عملی به سرمایه‌داران می‌دهد که پایه و اساسی ساختاری دارد[۳۸].

امکان دارد در محدودهٔ نظام موجود دولت‌های ملی و شرکت‌های فراملی هیچ راهی برای وادار کردن شرکت‌ها به رعایت وظایفشان در مورد تحمیل نکردن آسیب به خارجیان درمانده نباشد. اگر چنین باشد این یکی از دلایل برای تغییر اصولی است.

---

1- Immanuel Wallerstein

بی‌تردید هیچ راه ساده‌ای برای حکومت‌های ملی وجود ندارد که بتوانند شرکت‌های فراملی را کنترل کنند، زیرا فارغ از این که برای مثال حکومت ایالات متحدهٔ امریکا بنا بود در مرزهای خود بر صادرات (بر مشاغل یا فراوری‌های خطرزا) یا بر واردات (بر محصولات ناشی از فراوری‌های خطرزا) کنترلی اعمال کند یا نه، این شرکت‌ها همزمان هم در داخل و هم در خارج از مرزهای ملی بسیاری از کشورها آزادی عمل داشتند.

ولی حتی در محدودهٔ ساختارهای موجود، که امتیازی تمام و کمال برای شرکت‌ها قائل می‌شوند، برای حکومت ایالات متحدهٔ امریکا این امکان وجود دارد که مانع تسهیل آزادی عمل این شرکت‌ها بشود و موضع خود را به سود قربانیان عوض کند. برای مثال شرکت سرمایه‌گذاری خصوصی فراسوی دریاها[1]، مؤسسه‌ای که از کنگره کمک‌های دولتی دریافت می‌دارد، صدور فراوری خطرزا را تسهیل می‌کند. این شرکت همچنین بخشی از «نظام رفاهی برای شرکت‌ها» بود و از مدت‌ها پیش به منشأ آسیب‌رسانی در سراسر دنیا بدل گشته است [۳۹]. هیچ دلیلی وجود ندارد برای این که شرکت سرمایه‌گذاری خصوصی فراسوی دریاها را، برای مثال، به عنوان یکی از ابزارهای کوچک کاهش دادن تسهیلات صدور فراوری خطرزای ایالات متحدهٔ امریکا از میان بر نداریم.

جانبداری از قربانیان مستلزم ابتکار و شهامت در سیاست خارجی است. برای مثال، ممکن است نظر مساعد حکومت ایالات متحدهٔ امریکا نسبت به حکومت‌هایی که اتحادیه‌هایی مستقل‌تر و احزاب سیاسی مستقل‌تر را که هدف‌شان بهبود بخشیدن وضعیت کارگران است مجاز می‌دانند، متفاوت باشد. این کار، چنان که برخی به گونه‌ای غیرارادی به آن برچسب می‌زنند، به معنای مداخله در امور داخلی کشور دیگر دارای حاکمیت نیست. حق قانونی پیوستن به اتحادیه‌ها از حوزهٔ قضایی داخلی حکومت‌های ملی خارج شده و شناسایی و حمایت بین‌المللی از ضروریات آن است. میثاق بین‌المللی

---

1- Overseas Private Investment Corporatopn (OPIC)

حقوق مدنی و سیاسی[1] که در ۲۳ مارس ۱۹۷۶ به عنوان قانونی بین‌المللی پذیرفته شد، در مادهٔ ۲۲ می‌گوید:

> هر کسی حق مشارکت آزادانه با دیگران را دارد، از جمله حق تشکیل اتحادیه‌های صنفی و پیوستن به آنها به منظور دفاع از منافع خودش را [۴۰].

از این پس دیگر ـ در هلند، در مکزیک یا هر جای دیگر ـ بر عهدهٔ حکومت‌های ملی نیست که تصمیم بگیرند آیا مایل هستند به اتحادیه‌ها اجازه دهند که از حکومت مستقل باشند یا نه.

به هر حال، تامس جی. بیرستکر در فصل بعدی نشان می‌دهد که در بسیاری از حکومت‌هایی که در آنها انجام امور از بالا به پایین صورت می‌گیرد، در اجرای قانون خودشان موفقیت چندانی ندارند. اگر حکومت ملی و کارمندان شرکت‌هایی که خطرات محیط کار را کنترل می‌کنند همکاری می‌کردند تا کنترل را بر محیط کار قاطعانه اعمال کنند، شاید باز هم موفق نمی‌شدند زیرا شرکت‌ها توانایی اعمال ترفندهایی را در فراسوی مرزهای ملی دارند. با وجود این، حکومت ایالات متحدهٔ امریکا می‌توانست بیشترین تلاشش را در جهت حمایت از این گونه حکومت‌ها در مقابل حکومت‌هایی که حقوق قانونی شهروندان‌شان را به موجب مادهٔ ۲۲ نقض می‌کنند، به خرج دهد. تمام اینها رویهم رفته ممکن است تحمیل آسیب‌های از نظر اخلاقی ممنوع را تا حدودی برای شرکت‌ها پرهزینه‌تر کند. هر بار که آنها مجبور شوند کارخانه‌ای را به کشوری دیگر منتقل کنند که اتحادیه‌ها در آن کشور ضعیف‌تر و دارای اطلاعات کمتر باشند، یا حکومت آنها را تضعیف کرده باشد، برای آن شرکت‌ها هزینه‌هایی دارد.

تردیدی نیست که بیشتر این هزینهٔ اضافی به مصرف کنندگان ـ یعنی ما ـ منتقل می‌شود. شق موجود به معنای ادامهٔ مخفی کردن این هزینه‌ها در هیئت‌های

---

1- Covenant on Civil and Political Rights

تولیدکنندگانی است که مورد سؤظن نیستند. «بار تورم» اضافی ناشی از ایمن‌تر کردن محیط‌های کار کشورهای فقیر هر قدر سنگین باشد، می‌توانیم چنین بیندیشیم که رویه‌های جاری فقط زمانی عادلانه هستند که فرد مایل به پذیرفتن این نکته باشد که خارجیان در واقع اصلاً به حساب نمی‌آیند [۴۱].

## یادداشت‌ها

1- Bill Richards, "Sierra Leone Rejects Chemical Waste Plan", *Washington Post* (February 22, 1980), p. A 10.

از آنجا که من در جایی دیگر دربارهٔ ارجحیتی که وزارت امور خارجه در مورد حفاظت از حقوق خارجیان نسبت به عدم آلودگی آب، هوا، و دیگر عناصر حیاتی قائل شده است، اظهار نظرهایی مخالفت‌آمیز (ولی درست) کرده‌ام، خرسندم از این که می‌توانم بر این نکته تکیه کنم که در این مورد دیپلمات‌های امریکایی به ظاهر به گونه‌ای عمل کرده‌اند که گویی از قربانیان بالقوهٔ خارجی در مقابل طرح انهدام زباله‌های ایالات متحده دفاع کرده‌اند.

۲ـ این که من از طرح شرکت ندلاگ به عنوان معیار استفاده کرده‌ام، نشان می‌دهد که آن قدرها هم که برخی ادعا می‌کنند بین محصولات و تأسیسات تولیدی تفاوت قائل نمی‌شوم. از نظر دیدگاه مخالف نگاه کنید به:
United States, The White House, Office of the Special Assistant to President for Consumer Affairs, "Report of the Ad Hoc Working Group on a Hazardous Substances Export Policy (HSEP)," Fourth Draft (Jan. 7, 1980), pp. 45-90 and Appendix B, p. 9.

۳ـ دقیق‌تر بگوییم، مقررات ایمنی و بهداشت ایالات متحدهٔ امریکا صرفاً شامل حال شهروندان امریکایی نمی‌شود بلکه قلمرو این کشور را در بر می‌گیرد، به گونه‌ای که اکنون خواستار حمایت از غیرشهروندانی هستند که از قضا در قلمرو امریکا کار می‌کنند. این وضع ممکن بود مهم باشد اگر قوانین به شکلی یکنواخت برای میلیون‌ها خارجی، اعم از این که به صورت قانونی یا غیرقانونی اکنون در امریکا کار می‌کنند، اجرا می‌شد. به همین شکل در مؤسسات وابستهٔ تحت کنترل امریکا در خارج از قلمرو آن کشور کارمندانی وجود دارند که شهروند امریکا هستند. شمار اندکی از آنان ممکن است تابع مقررات ایمنی و بهداشت مخاطرات محیط کار در خارج از قلمرو ایالات متحده امریکا باشند، ولی روشن است که اغلب شهروندان امریکایی که در خارج از قلمرو این کشور کار می‌کنند در مقامات مدیریتی هستند و معمولاً مقررات مربوط به مخاطرات محل کار شامل آنها نمی‌شود. بنابراین، حالا که به این شرایط اشاره کردم، مایلم به طور کلی بگویم که «کارگران امریکایی» شامل کارگرانی هم می‌شود که شهروند امریکا نیستند ولی در این کشور کار می‌کنند، و کارگران خارجی شامل هر شهروند امریکایی در خارج از این کشور هم می‌شود

که از قضا در شرایطی مشابه با کسانی کار می‌کند که در همان کشور خارجی شهروند امریکا نیستند.

۴ـ به موجب **قانون صادرات** سال ۱۹۷۹، جیمی کارتر، ریاست جمهور ایالات متحدهٔ امریکا، در تاریخ ۱۵ ژانویه ۱۹۸۱، فرمانی اجرایی را صادر کرد که به موجب آن صدور برخی از محصولات ایالات متحدهٔ امریکا که استفاده از آنها در خود این کشور تحریم یا به شدت ممنوع شده بود، به کشورهای دیگر کمی محدود می‌شد، و آن را «فرمان اجرایی مربوط به سیاست صدرو کالاهای تحریم شده یا به شدت ممنوع شده» نامیدند. در ۱۷ فوریه ۱۹۸۱ ریگان، رئیس جمهور ایالات متحدهٔ امریکا، این محدودیت‌ها را لغو کرد، و موانع و محدودیت‌ها را از میان برداشت.

5- George A. Peters and Barbara J. Peters, *Sourcebook on Asbestos Diseases: Medical Legal, and Engineering Aspects,* Garland Safety Management Series (New York: Garland STPM Press, 1980), pp. A1-A7.

۶ـ شرحی روشن و قابل فهم از این گونه مخفی کردن‌ها در کتاب زیر آمده است:

Samuel S. Epstein, *The Politics of Cancer,* rev. and exp. ed. (Garden City, N.Y.: Anchor Press/Doubleday, 1979), pp. 76-102, 432-34, 506-7.

شرح غیر فنی دیگری دربارهٔ مشاغل خطرزا در کتاب زیر آمده است:

Phyllis Lehmann, *Cancer and the Worker* (New York: New York Academy of Sciences, 1977)

زمینهٔ تخصصی شرح Lehmann کتاب زیر است:

Umberto Saffiotti and Joseph K. Wagoner, eds., *Occupational Cancinogenesis,* Annals of the New York Academy of Sciences, Vol. 271 (New York: New York Academy of Sciences, 1976).

7- Irving J. Selikoff, "Cancer Risk of Asbestoses Exposures," in *Origins of Human Cancer* Vol. 4, ed. H. H. Hiat, J. D. Watson and J. A. Winsten (Cold Spring Harbor, N. Y.: Cold Spring Harbor Laboratory, 1977), pp. 1, 765-84; R. J. Levine, ed. *Asbestos: An Information Resource* (Stanford Research Institute, Contract No. 1-55176), Division of Cancer Control and Rehabilitation, National Cancer Institute, DHEW Publication No. (NIH), 78-168 (May 1978).

نقل شده در:

Epstein, *The Politics of Cancer*

8- Peters and Peters, *Sourcebook on Asbestos Diseases,* p. G1.

9- Epstein, *The Politics of Cancer,* p. 80.

10- Ibid.,

پیترز و پیترز بیماری آزبستوز را «تدریجی و درمان‌ناپذیر» توصیف می‌کنند (p. B2) و بحثی مفصل‌تر و یک کتابنامه را در صفحه‌های B1-B24 عرضه می‌دارند.

۱۱ـ خلاصه شده در:

Epstein, *The Politics of Cancer,* pp. 81-2.

همچنین نگاه کنید به:

I. J. Selikoff and E. C. Hammond, "Multiple Risk Factors in Environmental Cancer", in *Persons at High Risk of Cancer,* ed. J. F. Feraumeni, Jr. (New York: Academic Press, 1975), pp. 467-83.

همچنین نگاه کنید به مطالعات زیاد سلیکوف و دیگران در این باره که در سال‌های اخیر در مقالهٔ "Chronological Bibliography" در اثر پیترز و پیترز نقل شده است. شرح مزوتلومی در پیترز و پیترز (p. B7) از شدت صراحت وحشت‌آور است: «تشخیص: وخامت سریع، مرگ با فاصلهٔ ۱ تا ۲ سال از زمان تشخیص بیماری. هیچ مداوای مؤثری در حال حاضر امکان‌پذیر نیست. هیچ روش جداسازی هم در حال حاضر وجود ندارد. بهترین راه پیشگیری پرهیز از قرار گرفتن در معرض آزبست است.»

12- Phillis Lehmann, *Cancer and the Worker,* based on Vol. 271 of the Annals (New York: New Yorl Academy of Sciences, 1977), p. 37.

13- Epstein, *The Politics of Cancer,* p. 93.

تأکید در متن اصلی است.

۱۴ـ نگاه کنید به:

Kenneth Schpt, "Asbestos Suits Catching Fire: New Liability Theory Tested," *National Law Journal* 2, No. 49 (1980): 1, 10.

۱۵ـ شاید بیش از همه از گزارش زیر نقل قول کرده باشند:

Barry I. Castleman, "The Export of Hazardous Factories to Developing Nations," Congressional Record *(June 29, 1978), pp. 3, 559-67.*

اثرگذارترین گزارش مربوط به این گونه مسائل گزارش زیر است:

Mark Dowie, "The Corporate Crime of the Century," *Mother Jones* IV, No. 9 IX (November, 1979): 22-25, 37-8, 49.

مادر جونز به خاطر این مقاله جایزهٔ گزارش سال ۱۹۷۹ را از جامعهٔ امریکایی سردبیران *(Washington Post, April 10, 1980, p. F9)* دریافت کرد. مادر جونز بعدها همچنان و پیوسته خبرهای مربوط به «دفن» مواد خطرزا را پوشش می‌داد و چاپ مجدد مقاله‌هایی را که جایزه دریافت می‌کردند، میسر می‌ساخت.

۱۶ـ نگاه کنید به انتقادهای مربوط به فرضیه‌های کلی مبنی بر این که نوعی گریز از مقررات مربوط به محیط زیست وجود دارد، تحلیلی برای یکی از بانک‌های بزرگ نیویورک انجام گرفته است و مقاله‌ای است که برای کنفرانسی تحت عنوان "The Role of Environment and Land-Use Regulation in Industrial Siting" آماده شده است:

H. Jeffrey Leonard, "Environment and International Siting Policy,"

همچنین از میان مقاله‌های همان کنفرانس نگاه کنید به:

H. Jeffrey Leonard and Christopher J. Duerksen, "Environmental Regulations and the Location of Industry: An International Perspective,"

لئونارد و دورکسن می‌گویند: «دشوارترین موانعی که برخی از صنایع خطرزا با آنها رو به رو هستند و به آزبست، رنگ و دیگر مواد شیمیایی سمی مربوط می‌شوند، هزینه‌های مربوط به مقررات محیط زیست نیست، بلکه بیشتر رعایت دقیق استانداردهای بهداشت محیط کار است... اگر چه کاسلمن دربارهٔ ساختن کارخانه‌های جدید در خارج از ایالات متحدهٔ امریکا برای تولید جیوه، آرسنیک، پشت‌بام‌هایی از جنس آزبست و همچنین تولید رنگ، اسنادی ارائه داده است، رابطه‌ای مستقیم بین اغلب این محصولات و تعطیل کردن کارخانه‌ها در ایالات متحده یا دیگر کشورهای صنعتی عرضه نکرده است» (p. 15) از نظر من کاملاً روشن نیست که آن حلقهٔ ارتباطی گمشده‌ای که به ظاهر باید لئونارد و دورکسن را راضی کند چه شکلی می‌تواند داشته باشد، ولی استدلال‌های من در این مقاله فقط به تأسیسات خطرزایی مربوط است که در خارج از ایالات متحدهٔ امریکا تحت کنترل این کشور هستند در حالی که می‌شد در داخل این کشور باشند.

۱۷ـ برای تحلیلی مفصل دربارهٔ راهبردهای شرکت‌ها در مورد حفظ کنترل در حالتی که مالکیت آن را تفویض کرده‌اند نگاه کنید به:

Thomas J. Biersteker, "The Illusion of State Power: Transnational Corporations and Neutralization of Host-Country Legislation," *Journal of Peace Research* XVII, No. 3.

و همین طور نگاه کنید به تأملات کلی‌تر بیرستکر در این کتاب.

۱۸ـ مراد من این نیست که شرکت‌ها همیشه به خاطر انتقال هزینه‌ها فناوری قدیمی را به فناوری جدید ترجیح می‌دهند. منظورم این است که آنها فناوری‌هایی را که هزینه‌ها را به حالت اشتراکی در می‌آورند به فناوری‌هایی که هزینه‌ها را به گردن خود شرکت می‌اندازند، ترجیح می‌دهند. به ظاهر این موردی است مربوط به فراوری آزبست که فناوری قدیمی کار اشتراکی کردن فناوری را بهتر انجام می‌دهد. متأسفانه هر فناوری جدید اغلب به نوعی ایجاد آلایندگی می‌کند که چندان مشهود نیست و کنترل آن هم دشوارتر است و بنابراین شرکت آن را ترجیح می‌دهد. بحثی عمیق دربارهٔ آن چیزی که قانون گرشام فناوری نامیده شده است ـ فناوری موذیانه‌تر فناوری کمتر موذیانه را از دور خارج می‌کند ـ در کتاب زیر آمده است:

Talbot Page, *Conversation and Economic Efficency: An Approach to Material Policy* (Baltimore: John Hopkins University Press for Resources for the Future, 1977), pp. 177-8.

«گزینش طبیعی بازار به سود آن پیشرفت‌های فنی است که از همه کمتر احتمال دارد که با ممانعت حکومت رو به رو شوند؛ یعنی آن پیشرفت‌هایی که تأثیرشان کمتر مشهود و قطعی است.» (p. 171).

۱۹ـ نگاه کنید به:

Henry Shue, *Basic Rights: Subsistence, Affluence and U.S. Foreign Policy* (Princetonm N.J.: Princeton University Press, 1980), Chap. 2 and 6.

۲۰ـ نگاه کنید به:

Michael D, Bales, *Principles of Legislation: The Use of Political Authority* (Detroit: Wayne State University Press, 1978), Chap. VI and V); and Gerald Dworkin, "Paternalism and Welfare Policy," in *Incom Support: Conceptual and Policy Issues,* ed., Peter G. Brown, Conrad Johnson, and Paul Vernier (Totwa: N. J.: Rowman and Little-field, 1981).

۲۱ـ چهارمین شیوهٔ استدلال ممکن است بنا بر نظریه این باشد که ضوابط ایالات متحدهٔ امریکا بیش از اندازه سطح بالا هستند و این که رعایت این ضوابط در خارج، خواه به شکلی ضمنی و خواه به صورتی علنی، در عمل حداقل ضوابط صحیح برای ایالات متحدهٔ امریکا هم هست. من این شیوهٔ استدلال را دنبال نمی‌کنم، زیرا در واقع شک دارم که ملت‌های زیادی معتقد باشند که ضوابط ایالات متحدهٔ امریکا باید به همان اندازه که رویه‌های رایج در خارج از آن کشور نشان می‌دهد در سطح پایین باشند. با توجه به این که ضوابط موجود در ایالات متحدهٔ امریکا بیش از اندازه سطح بالاست، به نکته‌های زیر توجه کنید: "ضوابط نظارت در مورد آزبست بر اساس شمار الیافی هستند که در هر واحد حجم از هوا وجود دارد. ضابطهٔ رایج **سازمان ایمنی و بهداشت شغلی** (OSHA) عبارت است از ۲ الیاف در هر سانتیمتر مکعب یا دو میلیون الیاف در متر مکعب در هر هشت ساعت روز کاری. در جریان یک روز معمولی هر کارگر در حدود هشت متر مکعب هوا استنشاق می‌کند، که برابر است با استنشاق ۱۶ میلیون از الیاف آزبست." نگاه کنید به:

Epstein, *The Politics of Cancer,* p. 83.

این ضابطهٔ رایج امکان تمرکز الیاف را در حد بیست بار بیشتر از سطح مجاز و تعیین شده از سوی **سازمان ملی ایمنی و بهداشت شغلی** در وزارت بهداشت ایالات متحدهٔ امریکا، فراهم می‌آورد. نگاه کنید به:

.Epstein, p. 88

۲۲ـ نگاه کنید به مقالهٔ زیر در همین کتاب:

Charles R. Beitz, "Democracy in Developing Societies".

شیوه‌های استدلال بیتز و من حالتی موازی دارند. از نظر بیتز مطلوبیت دموکراسی در جوامع به نسبت پیشرفته و صنعتی «نکته‌ای ثابت در هر نظریهٔ سیاسی معقول و قابل اطلاق» نسبت به آنها است و او می‌پرسد که آیا هیچ یک از تفاوت‌های بین جوامع پیشرفته و کمتر توسعه‌یافته مبنایی کافی برای داوری در این مورد است که دموکراسی برای این گونه اجتماع مناسب است و برای دیگری مناسب نیست؟ بحث من در مورد وضعیت جوامع کمتر توسعه یافته جامعیت بحث بیتز را ندارد از این نظر که بیشتر به چند جنبهٔ وضعیت کارگران بیکار یا نیمه‌بیکار در این کشورهای فقیرتر می‌پردازد. ولی استدلال من هم به موازات این پرسش پیش می‌رود که آیا جنبه‌های تفاوت وضعیت آنها با کارگران در کشوری پیشرفته مثل ایالات متحدهٔ امریکا، زمینهٔ کافی برای داوری در این مورد به دست می‌دهد که منطقی است ضوابط ایمنی را که از دیدگاه ما «نکتهٔ ثابت» دربارهٔ رفتار محترمانه نسبت به مردم جامعهٔ خودمان به شمار می‌آید، در مورد آنها رعایت نکنیم؟ افزون بر این استدلال موازی، از نظر مضمون هم ارتباط‌هایی بین این دو شیوهٔ استدلال وجود دارد که کمی بعد مطرح می‌کنیم.

۲۳ـ با توجه به این نکته که سطح لازم برای تشخیص طبی به نسبت ساده است و کسانی که به میزان الیاف گوناگون دسترسی داشته‌اند داده‌های مربوط به آنها را در طول دهه‌ها به نسبت خوب مشخص کرده‌اند، آشکارا می‌شود هم از قابل تشخیص نبودن و هم از قابل پیش‌بینی نبودن پرهیز کرد، و بنابراین شرکت بی‌تردید می‌تواند از عهدهٔ معاینه‌های پزشکی و توزیع اطلاعات مربوط، به شکلی که برای متقاضیان این گونه مشاغل قابل فهم باشد، بر آید. این که آیا شرکت می‌تواند از عهدهٔ پیامدهای کلی این گونه اطلاعات هم بر آید یا نه یا می‌تواند به شکلی منطقی آنها را تحمل کند، موضوع دیگری است. ادعای این که شرکت از عهدهٔ این کار بر نمی‌آید و این که بنابراین، با توجه به جمیع جهات، پرهیز از آسیب‌دیدگی ممکن نیست زیرا نمی‌شود از شرکت انتظار داشت که قابل تشخیص نبودن و قابل پیش‌بینی نبودن را از سر راه بردارد، دقیقاً همان شیوهٔ سوم استدلال در مورد دفاع از رویه‌های کنونی در مورد رها کردن آزبست به حالتی تشخیص ندادنی و پیش‌بینی نکردنی برای قربانیان بالفعل و بالقوهٔ آن است. کمی بعد این ادعای مربوط به پرهیزناپذیر بودن کلی آنچه دقیقاً می‌شود از آن دوری جست را بررسی می‌کنم.

۲۴ـ نگاه کنید به یادداشت شماره ۱۵ در بالا.

۲۵ـ امکان پرهیز از قابل تشخیص نبودن و امکان پرهیز از قابل پیش‌بینی نبودن با هم باعث به جان خریدن خطر به شکلی ناخواسته می‌شود. از زمان ارسطو، گزینش اعمال در حالت ناآگاهی قابل پرهیز از ویژگی‌های اصلی اعمال ناخواسته تلقی شده است. تحمل خطر شدید آسیب جسمانی علاج‌ناپذیر که در مورد خود قربانی قابل تشخیص نیست و قربانی به دلیل فقدان اطلاعات کلی نمی‌تواند آن را پیش‌بینی کند، بی‌تردید باعث تحمیل خطر به وی به شکلی ناخواسته می‌شود. زمانی که کارفرمایان کنترل‌کنندهٔ دسترسی به اطلاعات، از ناآگاهی کارگران از اطلاعات اصلی بهره‌برداری می‌کنند، اجبار هم به ناآگاهی اضافه می‌شود و همین باعث این است که اقدامات کارگران دو چندان ناخواسته باشد. خطرات ذاتی کار برگزیده را دیگران

تحمیل می‌کنند. نگاه کنید به:

Aristotle, *Nicomachean Ethics,* Bk. VII

26- Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), p. 74 .

۲۷- به منظور تأمل برانگیزنده و تشویق‌کننده دربارهٔ این مشاغل نگاه کنید به:

Douglas MacLean, "Consent and Risk" (College Park, Md.: Center for Philosophy and Public Policy, 1980)

۲۸- چارلز آر. بیتز متوجه شده است که این شاید برداشتی تاحدودی سخاوتمندانه از برخی از فایده‌گران سنتی مانند سیجویک (Sidgeick) باشد. نگاه کنید به:

*Priciples of Political Economy,* Bk. III.

۲۹- البته من معتقدم این تمایل مشهود در مقالهٔ مایکل والتزر در این کتاب مبنی بر این فرض که دولت-ملت‌های معاصر جوامعی اخلاقی هستند، عمیقاً نادرست است، هیچ یک از نویسندگان معاصری که من آثارشان را خوانده‌ام با این غنا و چنین هوشمندانه دربارهٔ معنای اجتماع نیندیشیده است. نگاه کنید به تأملات والتزر در "دربارهٔ امور همگانی، همگان باید تصمیم بگیرند" در:

Michael Waltzer,"Town Meetings and Workers' Control: A Story for Socialists," in *Radical Priciples: Reflections of an Unreconstructed Democrat,* (New York: Basic Books, 1980) pp. 273-90,

خواندن این مقاله باید در تمام رشته‌های مدیریت و بازرگانی دانشگاه‌ها توصیه شود.

۳۰- اگر این نکته را بخواهیم مطابق موازین فیلسوفان مطرح کنیم می‌توانیم بگوییم که داشتن اطلاعات کافی لازم است ولی برای انتخاب آزادانه کافی نیست. دسترسی به شقی صحیح شرط لازم دیگر است. در کشوری با نرخ بیکاری مکزیک، بسیاری از مردم تقریباً چاره‌ای ندارند جز این که هر شغل موجود را بپذیرند، حتی شغلی خطرناک که دربارهٔ مخاطرات آن کاملاً به آنها آگاهی داده‌اند. بسیاری از مدبران شرکت‌ها البته از این فقدان حق انتخاب آگاه هستند و از این حالت اجباری به سود خود استفاده می‌کنند. ولی از آنجا که هر شرکتی که مورد نظر ما است احتمالاً مستقیماً مسئول فقدان حق انتخاب کافی در مورد هر شغلی که عرضه می‌دارد نیست و، جز در موردی که سومین توجیهی که در متن بررسی کردیم پذیرفته شود، مستقیماً مسئول فقدان اطلاعات کافی دربارهٔ نوع شغلی است که در واقع پیشنهاد می‌کند، در اینجا من به فقدان اطلاعات می‌پردازم و نه فقدان حق انتخاب.

شرکت مسئول فقدان حق انتخابی بهتر است به این معنی که مسئول پیشنهاد آن شغلی است که عرضه می‌دارد (برای مثال شغل ناایمن). شاید شرکت مسئول این واقعیت نباشد که مشاغلی که عرضه می‌دارد -هر چه که باشند- تنها مشاغل موجود در شهر هستند. تصمیم شرکت به رفتن به آن شهر عمیقاً به این معنی است که از فشارهای بیرونی بر کارگران بالقوه در این مورد که هر کاری را که برای آنها پیدا شود می‌پذیرند،

استقبال می‌کند.

۳۱ـ به بحث زیر در این باره نگاه کنید:

Julia Loughlin, "American Values: International Implications," in Maureen P. Flynn-McCoy, ed. *Toxic Substances: Decisions and Values,* Conference IV: Worldwide Problems (Washington D.C.: Technical Information Project, 1979), pp. 11-22.

۳۲ـ بار دیگر برای روشن شدن مطلب فرض را بر این قرار می‌دهم که سرمایه‌گذاری مستقیم خارجی برای کشورهای کمتر توسعه یافته سودمند است. مخصوصاً این را می‌دانم که وقتی «سرمایه‌گذاری» شامل ارسال کارخانه‌های مستعمل باشد، اغلب این حرف صدق نمی‌کند.

۳۳ـ این البته مسأله‌ای تجربی است که حکومت‌ها در موقعیت چانه‌زنی بهتری قرار دارند یا شرکت‌ها؟ درست همین مسأله موضوع اصلی مقالهٔ تامس جی. بیرستکر را در این کتاب تشکیل می‌هد، و من می‌پذیرم که اعتقاد او درست است که حکومت‌های کشورهای کم‌تر پیشرفته در موقعیتی بسیار ضعیف‌تر از آن موقعیتی قرار دارند که سی. فرد برگسون (C. Fred Bergson)، دانیل پی. موینی‌ین (Daniel P. Moynihan)، رابرت دابلیو. تاکر (Robert W. Tucker) و دیگران مدعی هستند.

۳۴ـ روستاییان آموزش ندیده اغلب نشان داده‌اند که دست کم به اندازهٔ کسانی که ***اطلاعات*** بیشتری دارند معقول هستند. برای تفسیرهای گوناگون از این نظر کلی نگاه کنید به:

James C. Scott, *The Moral Economy of the Peasant, Rebellion and Subsistence in Southeast Asia* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1976), esp. Chap. 2 and 6; Samuel L. Popkin, *The Rational Peasant: The Political Economy of Rural Society in Vietnam* (Berkeley: University of California Press, 1979); and Vivienne Shue, *Peasant China in Transition: The Dynamics of Development Towards Socialism,* 1949-1956 (Berkeley: University of California Press, 1980), chap. 8, esp. pp. 333-6.

همان گونه که بیتز در مقاله‌اش در این کتاب نشان می‌دهد، این طرز فکر چندان درست نیست که «فرهنگ روستایی» ـ حتی اگر چنین چیزی وجود داشته باشد ـ ***ذاتاً*** متکی بر عدم مشارکت است. عدم مشارکت آنان اغلب به دلیل موضع نااستوارشان در اقتصاد سیاسی جامعهٔ خودشان کاری عقلانی است.

۳۵ـ من راهنمای مخاطرات صنعتی را در نظر دارم که فدراسیون بین‌المللی فلزکاران در سویس منتشر کرده است، نگاه کنید به:

Herman Rebhan, "Labor Battles Hazard Export," *Multinational Monitor* 1, No. 2 (March 1980): 6-7.

۳۶ـ در این فصل یکی از هدف‌های من ارائهٔ استدلالی است که از نظر منطقی به استدلال‌هایی مربوط می‌شود که من در جاهای دیگر مطرح کرده‌ام. به ویژه تاکنون کوشیده‌ام از این که مطلب مهمی را در اینجا

بر پایهٔ موضع‌هایی استوار سازم که در **حقوق *اولیه*** عنوان کرده‌ام، بپرهیزم. به هر حال از آنجا که این بحث پایانی دربارهٔ مسئولیت به شکلی ناگزیر ناقص است، شاید لازم باشد اشاره کنم که چگونه تصور می‌کنم آنچه در اینجا می‌گویم ممکن است به گونه‌ای به بحثی کلی‌تر مربوط باشد. در واقع در اینجا استدلال من این است که شرکت‌ها (I) وظایفی در این مورد دارند که افراد را از امنیت جسمانی‌شان محروم نکنند؛ من تصور می‌کنم حکومت کشور خود افراد هم (II-1) وظیفه دارد با اجرای وظایفش در قبال محروم شدن مردم از امنیت جسمانی‌شان از آنها دفاع کند (I). آنچه در اینجا پیشنهاد می‌کنم این است که افزون بر نفع شخصی خود کارگران قربانی و مسئولیت شخصی آنان در قبال خانواده و دوستانشان، حکومت‌های دیگر، از جمله حکومت ایالات متحدهٔ امریکا و هیئت‌های بین‌المللی (II-2) وظیفه دارند نهادهایی اقتصادی و سیاسی را طراحی کنند که مانع به وجود آمدن انگیزه‌های قوی (برای شرکت‌ها) در مورد نقض وظیفه‌شان شوند (I)؛ برای سنخ‌شناسی وظیفه از نظر من نگاه کنید به: Shue, *Basic Rights*, p. 60, and Chap. 2. از آنجا که هدف اصلی من در آن کتاب توضیح دادن دربارهٔ حق امرار معاش بود، دربارهٔ حقوق مربوط به امنیت جسمانی به نسبت زیاد توضیح ندادم (نگاه کنید به: pp. 20-22). تلاش من در این فصل برای توصیف یکی از انواع آسیب جسمانی ممنوع به منظور روشن کردن آن چیزی است که در آن کتاب (*Basic Rights*) «تهدید رایج» نسبت به حقوق مربوط به امنیت نامیدم و بر این اساس هدفم روشن کردن آن بخشی از حقوق مربوط به امنیت است که باید اقدامات ضمانتی علیه «تهدید رایج» در مورد آنها انجام شود.

۳۷ـ مقایسه کنید با تمایزی که جودیث لیشتنبرگ (Judith Lichtenberg) در مقاله‌اش در این کتاب بین دلایل صرفاً اخلاقی و دلایل تاریخی قائل می‌شود.

38- Immanuel Wallerstein, *The Modern World System : Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century* (New York: Academic Press, 1976), p. 230.

۳۹ـ کاسلمن گزارش می‌دهد که شرکت سرمایه‌گذاری خصوصی فراسوی دریاها (OPIC) یک شرکت امریکایی و تابع شرکت چند ملیتی بریتانیایی صنایع شیمیایی سلطنتی (Imperial Chemical Industries) را برای محصولات اصطکاکی آزبست در شهر مدرس هندوستان تحت پوشش بیمه‌ای به نام «بیمهٔ مخاطرات سیاسی» قرار می‌دهد. نگاه کنید به:

Castleman, "The Export of Hazardous Factories to Developing Nations".

برای اطلاعات کلی‌تر در مورد شرکت سرمایه‌گذاری خصوصی در فراسوی دریاها (OPIC) نگاه کنید به:

Cynthia Arnson and William Goodfellow, "OPIC: Insuring the Status Quo," *International Policy Report* III, No. 2 (September 1977) (Washington: Center for International Policy).

همچنین نگاه کنید به:

General Accounting Office, *The Overseas Private Investment Corporation: Its Role in Development and Trade,* February 27, 1981, ID81-21.

۴۰- با وجود خودداری مجدانهٔ ایالات متحده از تصویب میثاق‌های بین‌المللی مربوط به حقوق بشر و موافقت با اغلب حرکت‌های چندجانبه‌ای که ممکن بود وظایفی از نظر قانونی الزام‌آور را بر ایالات متحدهٔ امریکا تحمیل کنند تا حقوق بشر را رعایت کند، این میثاق‌ها جنبه‌ای قانونی پیدا کرده‌اند. برای بحثی خلاصه در این مورد نگاه کنید به:

Shue, *Basic Rights,* pp. 156-161.

عدم تمایل آشکار ایالات متحده در مورد صورت قانونی بخشیدن به حقوقی که در شعارهایش اعلام می‌دارد به دلیل استدلال‌های جانبدارانه از اقدام چند جانبه مرا قانع نمی‌کند، هر چند می‌پذیرم که اگر بنا بود آن اقدام چندجانبه صورت گیرد بهتر از اقدام یک‌جانبه بود. برای توصیه‌های سیاسی بسیار متفاوت با توصیه‌های من دربارهٔ این موضوع نگاه کنیدبه:

Mark Sagoff, "Toxic Substances and Game Theory," in Maureen P. Flynn-McCoy, ed., *Toxic Substances,* pp. 37-53.

در این مورد که چرا فشارهایی که بر حکومت‌های دیگر وارد می‌آید تا حقوق بشری را که از نظر بین‌المللی به رسمیت شناخته شده است رعایت کنند، مداخله در امور داخلی یا نقض حاکمیت بین‌المللی به شمار نمی‌آیند، نگاه کنید به:

Thomas Buergenthal, "Domestic Jurisdiction Intervention, and Human Rights: The International Law Perspective," in *Human Rights and U.S. Foreign Policy,* ed., Peter G. Brown and Douglas MacLean (Lexington, Mass.: Lexington Books, 1979), pp. 111-20; and Louis Henkin, "Human Rights and Domestic Jurisdiction," in *Human Rights, International Law and the Helsinki Accord,* ed., Thomas Buergenthal (Montclair, N. J.: Allanheld, Osmun for the American Society for International Law, 1977), pp. 21-40.

۴۱- مسائلی تا حدودی مشابه دربارهٔ صدور سموم آفات خطرزا به تفصیل در کتاب زیر عنوان شده‌اند:

David Weir and Mark Shapiro, *Circle of Poison: Pesticides and People in a Hungry World* (San Francisco: Institute of Food and Development Policy, 1981).

زمانی که این کتاب داشت آماده می‌شد، این بررسی ارزشمند انتشار یافت:

Barnaby J. Feder, "Asbestos Injury Suits Mount, With Broad Buisiness Impact," *New York Times,* July, 3, 1981, pp. A1, D4.

# ۸

# عدالت، جنسیت و مرزهای بین‌المللی


## اونورا اونیل[۱]



از: *From British Journal of Political Science* 20(4) (1990): pp. 439-59


بحث‌های مربوط به عدالت بین‌المللی و عدالت جنسیتی، هر دو، به حق خواستار آن هستند که اصول عدالت از تفاوت‌های بین موارد منتزع باشند و این که داوری‌های مربوط به عدالت نسبت به تفاوت‌های بین آنها واکنشی درخور نشان دهند. انتزاع از اوضاع و احوال و حساسیت نشان دادن نسبت به آن را اغلب ناهمخوان دانسته‌اند: انتزاع را به معنای صحه گذاشتن بر الگوهای آرمانی فرد و دولت به شمار آورده‌اند؛ حساسیت نسبت به تفاوت‌های انسان‌ها را با نسبی‌گرایی یکی دانسته‌اند. هیچ یک از این

---


1- Department of Philosophy, University of Essex



این مقاله نسخهٔ بازنگری شدهٔ مقاله‌ای است که در اصل برای کنفرانس Quality of Life (کیفیت زندگی) آماده شد که از طرف World Institute for Development Economics Research وابسته به دانشگاه سازمان ملل در ژوییهٔ ۱۹۸۸ برگزار شد و با موافقت مدیر آن مؤسسه به چاپ رسید. این مقاله همچنین در مجموعه مقالات زیر نیز منتشر خواهد شد:

*The Quality of Life,* edited by M. Nussbaum and A. K. Sen (Oxford: Clarendon Press).

به ویژه مایلم از دبورا فیتزموریس (Deborah Fitzmaurice)، جیمز گریفین (James Griffin)، باربارا هریس (Barbara Harriss)، مارتا ناسبام (Martha Nussbaum) و سارا رادیک (Sara Ruddick) به خاطر کمک در نگارش این مقاله سپاسگزاری کنم.

هم‌ذات‌پنداری‌ها متقاعد کننده نیست: اصول انتزاعی الزاماً به برخوردی یکسان نمی‌انجامند؛ پذیرای تفاوت بودن هم موکول به نسبی‌گرایی نیست. از این نکته‌ها استفاده می‌کنم تا از بحث‌های لیبرال‌ها، جامعه‌گرایان[۱] و فمینیست‌ها، دربارهٔ عدالت بین‌المللی و جنسیتی انتقاد کنم. شرح دیگری از عدالت را ترسیم کرده‌اند که با توجه به تفاوت‌های انسان‌ها در به کار گرفتن اصول انتزاعی، آن اصول را با هم ترکیب می‌کند. مورد زنان تهیدست در اقتصادهای ضعیف ـ موردی دشوار هم برای عدالت جنسیتی و هم برای عدالت بین‌المللی ـ نشان می‌دهد که چگونه اصول عام و انتزاعی عدالت نه تنها ممکن است کاربرد تبعیض‌آمیز را مجاز بداند بلکه آن را تأیید هم می‌کنند.

## ۱. عدالت برای تولیدکنندگان فقرزده

مسائل مربوط به عدالت نسبت به زنان و مربوط به عدالت بین‌المللی اغلب در بحث‌های مربوط به رشد و توسعه مطرح می‌شود. ولی بسیاری از نظریه‌های اثرگذار مربوط به عدالت در مورد پرداختن به هر یک از این دو موضوع با مشکلاتی روبرو هستند. نخست برخی از دشواری‌های نظری را مقایسه می‌کنم که در این دو زمینه مطرح شده‌اند و سپس توصیف مختصری از عدالتی به دست می‌دهم که شاید برای پرداختن به مسائل مربوط به عدالت جنسیتی و عدالت بین‌المللی مناسب‌تر باشد.

کارم را با تمایز قائل شدن بین نظریه‌های عدالتی که به آنها صورت *آرمانی* داده‌اند[۲] و نظریه‌های عدالتی که به آنها صورت *نسبی‌گرا* داده‌اند[۳] آغاز می‌کنم. توصیف‌های آرمانی از عدالت بر نیاز به انتزاع از خصوصیات فردی تأکید می‌کنند. آنها تصویری از عدالت رسم می‌کنند که جنسیت یا ملیت را نادیده می‌گیرد. اصول آن همان اصولی هستند که اقدام «افراد انتزاعی» و آرمانی را تنظیم می‌کنند، بنابراین هیچ توجهی به تفاوت‌های بین

---

۱ـ communitarian یا کسانی که منافع جامعه را بر منافع فردی ترجیح می‌دهند. ـم.

2- idealized

3- relativized

مردان و زنان و فراتر رفتن از مرزهای بین‌المللی ندارند. شرح نسبی‌گرا در مورد عدالت نه تنها تنوع و تفاوت‌های میان افراد بشر را می‌پذیرد بلکه اصول اساسی عدالت در گفتمان و سنت‌های جوامع کنونی را هم قبول می‌کند. از آنجا که تقریباً تمام اینها (بخش‌های گوناگونی از) زندگی زنان را به عرصه‌ای «خصوصی» منتقل می‌کنند که فضیلت سیاسی عدالت جایی در آن عرصه ندارد، و مرزهای ملی را حد و حدودی برای عدالت می‌دانند، توسل به سنت‌های رایج هم نهادهایی را تأیید می‌کند که زنان را از عرصهٔ «عمومی» کنار می‌گذارد، جایی که عدالت مطرح است، و یک عرصهٔ «عمومی» را از عرصهٔ دیگر جدا می‌کنند.

شرح آرمانی و شرح نسبی‌گرا از عدالت از دیدگاه کسانی که این شرح‌ها آنها را به حاشیه می‌رانند، کافی به نظر نمی‌رسند. زنان، به ویژه زنان تهیدست، متوجه می‌شوند که هیچ یک از این دو رویکرد به اهمیت وظیفه‌های تولید و توالد، در عین این که فرد کنترلی اندک بر شرایط زندگی خود دارد، توجهی نمی‌کنند. زندگی زنان به خوبی زندگی افراد آرمانی درک نشده است. دنیای چنین افرادی به مناسبات وابستگی و وابستگی متقابل گردن می‌نهد؛ ولی اینها مفاهیمی هستند که در زندگی کنونی زنان اهمیت بسیار دارند. زندگی زنان فقط بر اساس سنت‌هایی هم که آنها را به عرصهٔ «خصوصی» منتقل می‌کنند، درست درک نمی‌شود. نقش تولیدی و استقلال شناخت و واقع‌گرایانهٔ زنان کنونی گسترده، مشهود و از نظر اقتصادی اثرگذار است، آن قدر که ایدئولوژی‌های خواستار فعالیت‌های خانگی و وابستگی مطلق نمی‌توانند آنها را از رونق بیندازند.

جور نبودن این نظریه با واقعیت بیش از همه در مورد زنان تهیدست در اقتصادهای ضعیف مشهود است. امکان دارد این زنان به دیگران وابسته باشند ولی از امنیت‌های فرضی برای وابستگی محروم هستند. آنها فقرزده ولی در شمار تولیدکنندگان هستند. آنها ناتوان و درمانده‌اند، ولی کسانی که از آنها هم آسیب‌پذیرترند به حمایت‌شان نیازمندند [۱]. آسیب‌پذیر بودن زنان بازتابی از توقعات سنگین و همین‌طور امکانات

ناچیز است. ممکن است آنها متوجه شوند که به عرصهٔ خانگی منتقل و تابع محدودهٔ آن عرصه شده‌اند، عرصه‌ای که وجود مستقل و متمایزش را نه توسل به عدالت بلکه دیدگاه‌های تثبیت‌شدهٔ مربوط به زندگی خانوادگی و شرافت بر حق جلوه می‌دهد. آنها ممکن است متوجه این نکته هم بشوند که این عرصهٔ خصوصی در دل اقتصادی جا گرفته است که تابع اقتصادهایی دوردست و غنی‌تر است. این زنان نه تنها بچه‌ها را در فقر بزرگ می‌کنند، بلکه محصولات کشاورزی را هم پرورش می‌دهند و به کارهای کم درآمد و ناایمن هم اشتغال دارند، پاداش آنها بسته به غلبهٔ نیروهای اقتصادی دوردست در نوسان است. این وابستگی ثانوی هم درگفتمان‌های گوناگونی بر حق جلوه داده شده است، گفتمان‌هایی که نوعی نظم اقتصادی بین‌المللی، و تنها رژیم‌های ملی رفاهی و وضع‌کنندهٔ مالیات را تأیید می‌کنند. شرحی جدی از عدالت نمی‌تواند وضع بغرنج تولیدکنندگان تهیدست در اقتصادهای به حاشیه رانده شده و در حال توسعه را لاپوشانی کند.

### ۲. کلیات: اصول انتزاعی و داوری حساس به اوضاع و احوال

هر دو رویکرد آرمانی و نسبی‌گرا نسبت به عدالت به ظاهر توقعاتی مشروع دارند. رویکردهای آرمانی اصرار دارند که عدالت باید از خصوصیات افراد منتزع باشد. نادیده گرفتن تفاوت، تصویری سنتی از عدالت است و بی‌طرفی را تضمین می‌کند. ولی اصول عدالت که از قرار معلوم تفاوت‌های مربوط به قدرت و امکانات را نادیده می‌گیرند اغلب به نظر می‌رسد رویه‌ها و خط مشی‌هایی را که در خور افراد دارای مزایا و امتیازات است، تأیید می‌کنند. بنابراین توقع این که عدالت به *اوضاع و احوال* حساس باشد ممکن است به همان اندازه معقول به نظر آید. ادعا کرده‌اند که عدالت به چیزی بیش از اصول انتزاعی نیازمند است: باید هدایت کنندهٔ داوری‌هایی باشد که به اوضاع و احوال کنونی و اوضاع بغرنج و تفاوت‌های موجود بین انسان‌ها توجه دارند. اصول نسبی‌گرای عدالت این توقع

را بر می‌آورند: ولی از آنجاکه آن اصول ریشه در تاریخ، سنت یا اوضاع و احوال محلی دارند، بر جنس‌باوری[1] یا ملی‌گرایی سنتی صحه می‌گذارند. هرگونه نسبی‌گرایی گرایش به پیشداوری دربارهٔ موقعیت فرد ضعیف دارد، که با به حاشیه راندن وی از راه شیوه‌های تحمیل‌شدهٔ اندیشه، و زیردست کردن و سرکوب این فرد در نظام‌های تثبیت شده، ضعف او را منعکس و تاحدودی پی‌ریزی می‌کنند. ولی رویکردهای آرمانی هم نقش بهتری ایفا نمی‌کنند. در حالی که رویکردهای نسبی‌باور از امتیاز تثبیت شده انتقاد نمی‌کنند، رویکردهای آرمانی هم انتقادی از امتیازاتی نمی‌کنند که خودشان از آنها منتزع شده‌اند.

اگر شرح‌های مربوط به عدالت بنا بود یا آرمانی باشند یا نسبی‌باور، ما ناگزیر بودیم بین درخواست‌های مربوط به انتزاع از تفاوت گذاشتن و حساسیت نسبت به تفاوت گذاشتن یکی را برگزینیم. اگر احتمالات دیگری وجود داشته باشد، شرحی از عدالت شاید بتواند هم خواسته‌های مربوط به اصول انتزاعی را برآورد و هم خواسته‌های مربوط به داوری‌های حساس به اوضاع و احوال را. من تلاش می‌کنم طرحی خلاصه از احتمال سوم را ترسیم کنم، که به انتزاع از اوضاع و احوال و حساسیت نسبت به آن توجهی در خور می‌کند ـ ولی فقط در خور. این کار را از راه برآوردن توقعات در مورد انتزاع از اوضاع و احوال و حساسیت نسبت به اوضاع و احوال در قالب دو طرح متمایز و متوالی می‌شود انجام داد.

نخستین گام استدلال در جهت دفاع از اصول انتزاعی در عرصهٔ جهانی است، در حالی که رابطهٔ فرضی بین انتزاع و مواضعی را که نه تنها (به مفهومی که باید توضیح دهیم) به عدالت حالتی انتزاعی بلکه حتی به آن صورت آرمانی می‌دهند، رد می‌کند. اغلب استدلال‌های اخلاقی معاصر، و به ویژه «لیبرالیسم انتزاعی»، (خواه مربوط به

1- sexism

«تکلیف‌شناسی[1]» و خواه فایده‌گرا)، درست به مسائل مربوط بـه عـدالت جـنسیتی و بین‌المللی نمی‌پردازند، نه به این دلیل که برای مثال به جنس، نژاد و ملیت توجهی ندارند بلکه به این دلیل که تقریباً همیشه مفاهیمی خاص دربارهٔ بشری که عامل است و مفاهیم مربوط به حاکمیت ملی را به صورت آرمانی در می‌آورند، که اغلب تحسین شده و در مورد مردان (تقریباً) بیشتر عملی است تا در مورد زنان و همین طور در مورد جـوامـع توسعه‌یافته تا در مورد جوامع در حال توسعه. در هر حال خود انتزاع، بـدون صـورت آرمانی دادن، بیشتر راهی به عرصهٔ گسترده‌تر است تا این که مانعی در این راه باشد، و از نظر *اصول* عدالت قابل اعتراض نیست.

گام دوم پاسخی است به توقعاتی در این مورد که ما به اوضاع و احوال و خصوصیات زندگی‌ها و جوامع توجه کنیم، ولی این گام آرمان‌هایی از نظر فرهنگی مشخص در مورد جنسیت و حاکمیت ملی برای *اصول* عدالت عرضه نمی‌دارد. این گام دوم بر این نکـته اصرار دارد که داوری‌های مربوط به عدالت با به کار بستن اصول انتزاعی دربارهٔ موارد خاص بدون آنکه به طور ضمنی آرمان‌های محدود شده (برای مثال آرمان‌های مربوط به جنسیت و حاکمیت ملی) را از نو مطرح کنند، به برخی از تفاوت‌ها توجه می‌کنند، و از این راه به اصول عدالت در مورد باورها، سنت‌ها و رویه‌های پذیرفته شده حالتی نسبی می‌دهند.

## ۳. بحث‌های فمینیست:
## عدالت انتزاعی و تفاوت‌های انسان‌ها

شالودهٔ بحث‌های مربوط به عدالت جنسیتی بر پایهٔ اختلاف نظرهای مربوط به دامنه و اهمیت تفاوت‌های بین مردان و زنان ریخته شده است. از نظر لیبرال‌ها که از اصـول انتزاعی عدالت دفاع می‌کنند مایهٔ شرمساری بوده است که بسیاری از پیشینیان‌شان برای

---

1- deontology

مدتی مدید حقوق مرد را به عنوان حقوق بشر شناخته‌اند و این که رویهٔ لیبرال برای مدتی مدید موفق نشد به برتری جنس مذکر پایان دهد [۲]. (فمینیست‌های سوسیالیست هم از شرمساری مشابهی رنج می‌برند). ابتدا وولتسون‌کرافت[1] و جی. اس. میل از میان فمینیست‌های لیبرال علیه تبعیض علیه زنان استدلال کردند و مدعی شدند که زنان خواستار آن عقلانیتی هستند که به آنان حق برخورداری از حقوقی مساوی [با مردان] را می‌دهد.

فمینیست‌های لیبرال متأخرتر اشاره کرده‌اند که حتی وقتی زنان از حقوق سیاسی و قانونی مساوی برخوردار باشند، مشارکت سیاسی و پاداش‌های اقتصادی آنان همچنان در سطحی پایین‌تر از مردان و در سطحی کم‌تر از مردانی باقی می‌ماند که زنان از نظر صلاحیت و قدرت کاری با آنان برابرند. فرض کنیم نهادهای از نظر جنسیتی بی‌طرف، مانند ساختارها و بازارهای از نظر سیاسی دموکراتیک تبعیض‌های جنسیتی را حذف نکرده بودند [۳]. بسیاری به این نتیجه رسیده‌اند که نزدیک شدن به عدالت سیاسی و قانونی در زمینه‌های مختلف زندگی آشکارا نمی‌تواند به شکاف عمیق بین مسیرها و چشمداشت‌های مردان و زنان پایان دهد [۴].

برخی از فمینیست‌های لیبرال در پاسخ اظهار داشته‌اند که عدالت مستلزم رفتاری بیش از این برابر است. برای مثال، ممکن است مستلزم اشکالی از اقدام مثبت و تبعیض معکوس در آموزش و استخدام باشد، همین طور در مورد حقوق رفاهی به منظور حمایت اجتماعی از فقرا و کسانی که مسئولیت‌های خانوادگی سنگینی بر دوش دارند. در اصول مربوط به عدالت برخی از تفاوت‌گذاری‌ها را باید بپذیریم. این پیشنهاد با دو مشکل روبرو است. نخست، بسیاری از لیبرال‌ها قبول ندارند که عدالت مستلزم توزیع مجدد جبران‌کننده، به ویژه در مورد مقام و منصب، است. آنها معتقدند که مقام و منصب

---

1- Wollstonecraft

باید از مجراهای رقابتی و شایسته‌سالاری[1] تخصیص داده شوند. در دنیای توسعه‌یافته این بحث اهمیت خاصی دارد.

مسألهٔ دوم زمانی مطرح می‌شود که کالاهایی که قصد توزیع‌شان وجود دارد مربوط به مقام و منصب نمی‌شوند و این به ویژه در جهان سوم اهمیت دارد. در مواردی که منابع کمیاب هستند، مواردی که به مقام و منصب مربوط نمی‌شوند مثل مراقبت‌های بهداشتی اولیه یا حمایت مالی یا کمک‌هزینه برای فرزندان یا بیمهٔ بیکاری، شاید تأمین منابع مالی آن از مالیات ملی ناچیز ممکن نباشد. اگر عدالت اجتماعی خواستار تأمین رفاه اولیه است، این عدالت باید در سراسر مرزها جاری باشد. در این حالت شرحی از عدالت جنسیتی باید با عدالت توزیعی بین‌المللی ارتباط پیدا کند [۵].

این بحث لیبرال ادامه می‌یابد، ولی در دههٔ گذشته فمینیست‌ها شرایط آن را به شکلی روزافزون مورد تردید قرار داده‌اند، و بسیاری از آنان مدعی هستند که سوگیری جنسیتی با وجود امید و آرزوهای آن از اجزای تشکیل دهندهٔ عدالت لیبرال به شمار می‌آید [۶]. تردیدهای آنان متمرکز است بر خود انتزاع از تفاوت و گوناگونی که نشانهٔ اصلی عدالت لیبرال بوده است. برخی از این فمینیست‌های «پسالیبرال» با برجسته نشان دادن جنبه‌هایی که نظریه‌های خاص به ظاهر از نظر جنسیتی بی‌طرف به طور ضمنی شرح‌های جنسیتی مربوط به بشر و عقلانیت را می‌پذیرند یا بر آنها صحه می‌گذارند، از لیبرالیسم انتزاعی انتقاد می‌کنند. بسیاری از جنبه‌های این انتقادها متقاعدکننده‌اند.

به هر حال، اساسی‌ترین چالش فمینیستی معاصر نسبت به لیبرالیسم انتزاعی آشکارا بر اعتماد به خود انتزاع خرده می‌گیرد. گیلیگان[2] در اثر مهم خویش مدعی است که تأکید بر عدالت «دیدگاه دیگر» مربوط به اندیشهٔ اخلاقی را کنار می‌گذارد و به حاشیه می‌راند. «لیبرالیسم انتزاعی» فقط و به شکلی نامنتظر علاقمندی و توجه نشان دادن به افراد خاص دیگر را، که هستهٔ اصلی زندگی و اندیشهٔ اخلاقی زنان است بی‌ارزش جلوه

---

1- meritocracy

2- Gilligan

می‌دهد و آنها را ناشی از ناپختگی اخلاقی تلقی می‌کند [۷]. دیدگاه مربوط به عدالت را به دلیل خودداری از درک تفاوت‌های موجود بین انسان‌ها، به دلیل ندانم‌گرایی[۱] فرضی‌اش دربارهٔ خیر بشر و بی‌توجهی ناشی از آن در مورد فضیلت‌ها و به ویژه در مورد عشق و علاقه، دارای خصوصیت «مردانه» دانسته‌اند. بر این اساس مسأله این نیست که رفتاری مشابه برای زنان تضمین شود، بلکه باید رفتاری متمایز برای همه تضمین شود.

در اختلاف نظر دربارهٔ بر حق بودن تکیه بر اصول انتزاعی برای تمایز قائل شدن بین عدالت و توجه و مراقبت (و دیگر فضیلت‌ها)، منتقدان فمینیست لیبرالیسم انتزاعی اغلب اهمیت دادن به توجه و مراقبت را فقط متفاوت با اهمیت دادن به عدالت می‌دانند ولی مخالف با آن تلقی نمی‌کنند. ممکن است آنها سرانجام به جای به چالش طلبیدن ساختارهای اجتماعی و اقتصادی که زنان را به حاشیه می‌رانند و آنها را به عرصهٔ خصوصی می‌سپارند، آن ساختارها را تأیید کنند. جدایی‌خواهی در سطح نظریهٔ اخلاقی می‌تواند با پذیرش قدرت‌ها و سنت‌ها همراه شود. پافشاری بر علایق و خویشاوندی تا سر حد کنارگذاری عدالت انتزاعی ممکن است بر انتقال [زنان] به مهدکودک‌ها و آشپزخانه‌ها، به راندن‌شان به پس پردهٔ حجاب و به سوی فقر صحه بگذارد. این گونه فمینیست‌ها با رد کردن «لیبرالیسم انتزاعی» به سنت‌هایی نزدیک می‌شوند که زنان را از زندگی در عرصهٔ اقتصادی و عمومی کنار گذاشته‌اند. توسل به «تجربهٔ زنان»، «سنت‌های زنان» و «گفتمان زنان» از روش‌هایی که زنان را به حاشیه رانده یا تحت ستم قرار داده‌اند فاصله نمی‌گیرد بلکه آن روش‌ها را منعکس می‌کند. برخی از افرادی که از «دیدگاه» دیگر استقبال می‌کنند با خطر این تصور روبرو هستند که اصرار دارند فقط زمانی تفاوت‌ها را جدی بگیرند که تفاوت‌های واقعی تأیید شده باشند [۸].

بحث‌هایی که اکنون بین فمینیست‌های لیبرال و منتقدان ایشان که معتقد به اوضاع و احوال هستند تفرقه ایجاد می‌کند، معضلی ناخواسته را دربارهٔ عدالت جنسیتی به میان

---

1- agnosticism

می‌آورد. اگر شرحی انتزاعی از عدالت را برگزینیم، که تفاوت بین افراد را در نظر نمی‌گیرد، و همین‌طور دیده بر شیوه‌هایی می‌بندد که باعث می‌شوند زندگی زنان در دنیای توسعه‌یافته و توسعه‌نیافته با زندگی مردان تفاوت داشته باشد، (گفته‌اند) خودمان را درگیر بررسی یکسان و بی‌توجه به تفاوت کرده‌ایم. ولی اگر اهمیت اخلاقی تفاوت‌های افراد بشر را بپذیریم، احتمال دارد بر شیوه‌های اجتماعی سنتی که آن تفاوت‌ها را تأیید می‌کنند، از جمله بر آن شیوه‌های اجتماعی سنتی که زنان را زیردست و تحت ستم قرار می‌دهند، صحه بگذاریم.

## ۴. عدالت انتزاعی و اختلاف ملی: بحث‌های جامعه‌گرا

این معضل در برخی از بحث‌های مربوط به عدالت بین‌المللی تکرار می‌شود. لیبرالیسم انتزاعی مدعی حقوق مرد است. همان‌گونه که برک فوری شکایت کرد، این موضوعی کاملاً متفاوت است از ادعای مربوط به حقوق سنتی مردان انگلیسی یا مردان فرانسوی یا هر گروه منسجم. انتزاع بهایی بود که باید برای آن‌گونه گفتمان اخلاقی می‌پرداختند که می‌توانست از مرزهای ایالت‌ها و کشورها بگذرد و جاذبه‌ای جهانی داشته باشد؛ و برک این بها را پذیرفتنی ندانست. تعهدات بین‌المللی و جهانی‌ای که در آرمان‌های لیبرالیسم مستتر بود بارها هدف انتقاد محافظه‌کاران جامعه‌گرا قرار گرفت.

در هر حال، رویهٔ لیبرال بار دیگر کاملاً متفاوت بوده است. حالتی عام و جهانی نداشته، بلکه به روشنی تابع مرزها و خواسته‌های دولت ـ ملت‌ها بوده است. این نکته در روابط بین کشورهای غنی و فقیر آشکار است. قوانین و رویه‌های بسیاری از کشورهای دموکراتیک تا حدودی ضامن رفتار مشابه در موارد مشابه بوده‌اند؛ تنها اندک شماری از مشتاقان خواستار حکومت جهانی هستند، یا تصور می‌کنند که حقوق اقامت، کار و رفاه، همانند بار سنگین مالیات، باید جهانی باشد. افراد واقع‌بینی که معتقدند تکثر حوزه‌های

قضایی ملی چارچوبی در محدوده‌ای به وجود می‌آورد که در آن می‌شود افکار لیبرال را پی گرفت، اغلب این اشتیاق را رد می‌کنند. لیبرال‌ها به طور کلی شاید مایل نباشند تفاوت‌ها را جدی بگیرند؛ ولی تفاوت‌های دولت‌های دارای حاکمیت را به شکلی چشمگیر جدی گرفته‌اند.

منتقدان جامعه‌گرای آنان مایل هستند که تفاوت‌ها و مرزها را در نظریه و همچنین در عمل جدی بگیرند [۹]. در هر حال زمانی که مرزها را به تمامی جدی بگیرند، عدالت بین‌المللی فقط کم اهمیت جلوه داده نمی‌شود بلکه از روی نقشهٔ اخلاقی پاک می‌شود. اثر والتزر مورد خوبی در این زمینه است. او معتقداست که گسترده‌ترین عرصهٔ عدالت جامعهٔ سیاسی است و این که تنها موضوعی که برای این جوامع حالت درونی ندارد به عضویت در این جوامع و منازعات بین آنها مربوط می‌شود. موضوع‌های مربوط به عضویت به پذیرفتن افراد بیگانه ارتباط دارد؛ حقوق و وظایف از مرزها فراتر نمی‌روند[۱۰]. هر تعهدی در برابر جامعه به منزلهٔ تعهدی نسبت به مرزهای تاریخی جوامع سیاسی است، فارغ از این که آن مرزها چه باشند و فارغ از این که شکل گرفتن آنها و حفظ آنها به بهای چه بی‌عدالتی‌هایی بوده است. جامعه‌گرایان نمی‌توانند به سادگی دیدگاهی آگاهانه‌تر نسبت به مرزهای اخلاقی داشته باشند زیرا انتقاد آنها از انتزاع تا حدودی نوعی توقع برای گفتمان اخلاقی است که زبان «ما»، فرهنگ «ما» و سنت‌های «ما» را جدی می‌گیرد [۱۱].

بحث‌های مربوط به عدالت بین‌المللی مانند بحث‌های جاری در مورد عدالت جنسیتی گزینه‌ای ناخوشایند را مطرح می‌کنند. یا ما می‌توانیم واقعیت مرزها را نادیده بگیریم و دربارهٔ اصول عدالت بیندیشیم که دنیایی آرمانی و جهانی را در نظر دارند، دنیایی که در آن عدالت و حقوق بشر به مرزهای کشورها محدود نمی‌شوند؛ یا این که می‌توانیم واقعیت مرزها را بپذیریم و اصول عدالت را تابع اصول حاکمیت ملی بدانیم. آرمان‌های جهانی در گفتمان‌های بسیاری از جنبش‌های هوادار حقوق بشر روشن و

آشکار به نظر می‌رسند؛ ولی برخی از نظریه‌پردازان لیبرال اخیر به سوی نسبی‌گرایی منتقدان جامعه‌گرایی متمایل شده‌اند و حتی اصول لیبرال عدالت را برتر از اصول جوامع لیبرال نمی‌دانند. به ویژه راولز[1] اکنون نظریهٔ عدالت خویش را منوط به ساختار انتزاعی و آرمانی وضعی بدیع نمی‌کند بلکه به آرمان‌های واقعی شهروندان جوامع دموکراتیک و لیبرال موکول می‌کند [۱۲]. ما در اینجا نوعی همگرایی شگفت‌آور و شاید بی‌ثبات بین نظریه‌های لیبرال انتزاعی و منتقدان جامعه‌گرای آنها می‌بینیم.

## ۵. انتزاع آرمانی یا غیرآرمانی.

بحث‌های مربوط به عدالت جنسیتی و عدالت بین‌المللی فقط از این نظر به هم شباهت ندارند که شالودهٔ هر یک بر پایهٔ رویارویی مدافعان اصول انتزاعی و داوری‌های حساس به اوضاع و احوال ریخته شده است. در هر بحثی این دو گروه این خواسته‌ها را با هم ناسازگار توصیف می‌کنند. در هر حال دلیل این ناسازگاری شاید این باشد که بسیاری از مدافعان انتزاع و مدافعان حساسیت نسبت به اوضاع و احوال، ادعاهای سفت و سخت دیگری می‌کنند که در واقع با هم سازگار نیستند. آنچه این بحث‌ها نام «انتزاعی بودن» بر آن می‌گذارند اغلب مجموعه‌ای از آرمانی کردن‌های مشخص و بی‌دلیل اَعمال، عقلانیت و زندگی بشر و همین طور حاکمیت و استقلال کشورها است. در هر بحثی هم آنچه توجه به اوضاع و احوال واقعی در *داوری* توصیف شده است اغلب به شناخت سازندهٔ تفاوت‌ها در محدودهٔ اصول اساسی کشیده می‌شود ـ و به این ترتیب به نسبی‌گرایی می‌انجامد. می‌شود از این در هم آمیختگی‌ها پرهیز کرد.

انتزاع، به معنای دقیق آن، به سادگی جدا کردن برخی از ادعاها از ادعاهای دیگر است. شیوهٔ استدلال انتزاعی هیچ چیزی را به پذیرش یا رد گزاره‌هایی که از آن منتزع می‌شوند موکول نمی‌کند. تمام موارد استفاده از زبان باید کم و بیش انتزاعی باشند:

---

1- John Rawls

مفصل‌ترین توصیف هم نمی‌تواند از ابهام زبان بکاهد. در واقع روشن نیست که در خود اصول انتزاعی عدالت چیزی باشد که به شود به آن اعتراض کرد. شیوه‌های به شدت انتزاعی استدلال (ریاضیات، فیزیک) را اغلب به شدت ستوده‌اند و چه بسا حقوق خوبی برای آنها (حسابداری، حقوق) می‌پردازند. استدلال انتزاعی متکی بر موازین اخلاقی چه تفاوتی با آن دارد؟ زمانی که جزییات اعتراض‌های وارد بر اصول «انتزاعی» اخلاقی را در نظر می‌گیریم به نظر می‌رسد که آنها اغلب اعتراض‌هایی بر ***بی‌اعتنایی*** به برخی از گزاره‌ها نیستند، بلکه اعتراضاتی هستند بر ***شمول*** برخی از گزاره‌ها که دربارهٔ موضوع حوزه‌هایی که نظریه‌ای در مورد آن به کار گرفته می‌شود، صدق نمی‌کنند. شیوهٔ استدلالی که از برخی از گزاره‌ها منتزع می‌شود ادعاهایی را مطرح می‌کند که منوط به موضوع‌هایی نیست که این شیوهٔ استدلال در موردشان به کار می‌رود تا آن گزاره را قابل پذیرش کنند. شیوهٔ استدلالی که به کار آرمانی کردن امور می‌پردازد ادعاهایی را بر اساس موضوع‌هایی مطرح می‌کند که برخی از گزاره‌ها دربارهٔ آنها صدق می‌کنند. درمواردی که آن گزاره‌ها صدق نکنند آن استدلال هم به سادگی پذیرفتنی نیست.

اصول و نظریه‌های مربوط به عدالت مورد اعتراض منتقدان «لیبرالیسم انتزاعی» در واقع انتزاعی هستند. آنها هیچ توجهی به بسیاری از خصوصیات عاملان و جوامع نمی‌کنند. در هر حال، این اصول و نظریه‌ها نه تنها حالتی انتزاعی بلکه حالتی آرمانی به امور می‌دهند. برای مثال آنها شرح و وصف‌هایی از گزینش منطقی را فرض می‌کنند که نه تنها افراد ضعیف و عقب‌مانده ادعای آنها دربارهٔ اطلاعات، انسجام و قابلیت‌ها به منظور محاسبه و کارهای شبیه به آن را نپذیرفته‌اند بلکه هیچ یک از افراد بشر آن ادعا را نپذیرفته‌اند (شاید در شرایط خرید محدود یا در قمار به اجرای این اصول نزدیک می‌شویم یا به آنها مباهات می‌کنیم!). آنها همچنین شرح و وصف‌های مربوط به استقلال متقابل افراد و موقعیت‌هاشان برای پیگیری «برداشت‌های شخصی‌شان از خیر» و حاکمیت و استقلال کشورها راکه در مورد تمام انسان‌ها و تمام کشورها صدق نمی‌کند،

آرمانی می‌دانند. تردیدی نیست که این گونه حالت آرمانی دادن مزایایی نظری دارد: از همه مهم‌تر به ما اجازه می‌دهد مدل هایی بسازیم که به سادگی قابل دستکاری هستند. هر چند ممکن است این مدل‌ها در مورد اکثر، اگر نه تمامی، مسائل عملی مربوط به گزینه‌های بشر و سیاست خارجی صادق نباشند.

اگر توصیفات آرمانی به سادگی از توصیفاتی که دربارهٔ افراد واقعی صادق است منتزع نباشند، این توصیفات شیوه‌هایی بی‌ضرر برای گسترش میدان استدلال هستند. هر گونه صورت آرمانی دادن فرض را بر تعبیری «متعالی» از موضوع‌های حوزه‌ای می‌گذارد که این مدل در موردشان به کار گرفته می‌شود. صورت آرمانی دادن ممکن است با ارائهٔ ضمنی (شکل‌های متعالی) خصوصیات ویژه‌ای که در مورد کارها و زندگی تمام افراد بشر صدق می‌کند، به برخی از انواع کارها و زندگی بشر و برخی از انواع جوامع حالتی ممتاز بدهد. از این راه تعصب جنسیتی نهانی و دیدگاهی افراطی نسبت به حاکمیت کشور ممکن است با اصول لیبرال ترکیب شود. صورت آرمانی دادن در هیئت مبدل انتزاع نظریه‌هایی را ارائه می‌دهد که به نظر می‌رسد تا حد زیادی صادق هستند، ولی به طور ضمنی آن مواردی راکه با نوعی وضع آرمانی منطبق نیستند، یاکمتر از بقیه با آن وضع منطبق هستند، کنار می‌گذارند. پس آن مواردی که کنار گذاشته شده‌اند را موارد ناقص یا نارسا می‌دانند. بازنگری دربارهٔ بحث‌های مربوط به عدالت جنسیتی و عدالت بین‌المللی نشان می‌دهد که منتقدان فمینیست و جامعه‌گرای عدالت لیبرال ممکن است به حق از آرمانی کردن ساختگی امور انتقاد کنند بدون آنکه انتزاع را مورد تعرض قرار دهند چون این تعرض به تقویت آرمانی کردن می‌انجامد.

## ۶. جنسیت و عاملان آرمانی

بحث‌های لیبرال مربوط به عدالت به ظاهر هیچ چیز را به تفاوت‌های جنسیتی موکول نمی‌کنند. بلکه افراد را، فارغ از هویت خاص‌شان، تعهدات‌شان و شرایط‌شان

مسئول می‌دانند. منتقدان اخیر اصرار دارند که نظریه‌های لیبرال عدالت به هیچ روی آن گونه که رقبای آنها مدعی هستند تفاوت‌های جنسیتی را نادیده نمی‌گیرند. مثالی آموزنده در این باره **نظریهٔ عدالت** راولز است. راولز به ویژه به پرهیز از دیدگاهی مبالغه‌آمیز دربارهٔ افراد بشر نظر داشت. اصول وی در مورد عدالت همان اصولی هستند که ممکن بود افرادی در «وضعیت اولیه» برگزینند، وضعیتی که در آن دانش آنها دربارهٔ انسان‌های کنونی کمتر است و نه بیشتر. او اثر خود را حامل سنت قرارداد اجتماعی در «سطحی بالاتر از انتزاع» می‌داند. به ویژه، افراد در وضعیت اولیه از وضعیت اجتماعی و اقتصادی خود و همچنین از سرمایه‌های طبیعی یا از برداشتی که از خیر دارند، آگاه نیستند [۱۳]. وضعیت اولیه تصویر ذهنی عدالت را به شکلی که تفاوت را نادیده می‌گیرد، قابل استفاده می‌کند.

به هر حال، راولز در مرحله‌ای ناگزیر است به کسانی که در وضعیت اولیه قرار دارند دلایلی ارائه دهد تا به اخلاف خود اهمیت بدهند. او اظهار می‌دارد که ممکن است ما آنها را به عنوان رؤسا یا در مواقعی دیگر به عنوان نمایندگان خانواده‌ها به شمار آوریم «به عنوان کسانی که به اصطلاح نمایندگان عامل یا نهاد اخلاقی جاودانی هستند» [۱۴] و این که نوعی خانواده را عادلانه بدانیم. راولز با این کار مسألهٔ عدالت درون ـ خانوادگی [۱] را مطرح می‌کند. او این مسأله را تنها با این اصرار خام‌اندیشانه مطرح نمی‌کند که رؤسای خانواده‌ها باید مرد باشند، بلکه با مسلم فرض کردن این نکته به میان می‌آورد که شکل عادلانه‌ای از خانواده وجود دارد که اجازه می‌دهد برخی به شکلی عادلانه نمایندگی منافع برخی دیگر را به عهده گیرند. این که به جای افراد رؤسای خانواده را عاملان سازندهٔ [زندگی خانوادگی] به شمار آوریم نوعی انتزاع معصومانه نیست؛ با این کار ساختاری خانوادگی را فرض می‌کنیم که در آن همسانی منافع بین افراد متمایز تضمین

1- intra-familial justice

می‌شود. مسلم فرض شده است که نوعی «قرارداد جنسیتی»[1] عادلانه وجود دارد[۱۵] و عدالت مستلزم جدایی مشروع عرصه‌های «خصوصی» از عرصه‌های «عمومی» است. این در واقع به نوعی صورت آرمانی بخشیدن است: این کار به جای حل کردن مسألهٔ عدالت جنسیتی آن را پنهان می‌کند. متن راولز این نکته را به شکلی شگفت‌انگیز مبهم رها می‌کند که آیا برخی از افراد (زنان؟) بناست به عرصهٔ «خصوصی» منتقل شوند و در زمینهٔ پی‌ریزی عدالت دیگران (مردان؟) باید نمایندگی آنها را به عهده بگیرند یا نه؟ آیا هر دو عرصهٔ «عمومی» و «خصوصی» باید با شرایطی برابر برای همه یکسان باشد یا این که فقط برخی از افراد (زنان؟) باید بار مسئولیت هر دو عرصه را به دوش کشند؟[۱۶]

فمینیست رادیکال‌تری که از لیبرالیسم انتزاعی انتقاد می‌کند نه فقط جنسیت سرکوب شدهٔ سوژه[2] را که پیتمن[3] و اوکین[4] در نوشته‌های کلاسیک و معاصر رد آن را می‌گیرند، بلکه خود انتزاع را هم نمی‌پذیرد. این گونه منتقدان با جانبداری از موازین اخلاقی توجه و مراقبت[5] هم به موضع‌های سنتی زن‌ستیز نزدیک می‌شوند و هم به نسبی‌گرایی اخلاقی. زمانی که «دیدگاه‌های» مربوط به عدالت و مربوط به توجه و مراقبت به شکل بدیل‌هایی ارائه می‌شوند که باید بین آنها دست به انتخاب بزنیم، هر یک رویکردی کامل نسبت به مسائل اخلاقی تلقی می‌شود. به هر حال در واقع هر دو بر جنبه‌های متفاوت زندگی تمرکز می‌کنند. عدالت دلمشغول نهادها است و توجه و مراقبت و دیگر فضیلت‌ها دلمشغول شخصیت که در روابط نیندیشیده با افراد خاص دیگر حالتی حیاتی دارد (و شاید همچنین در روابط اندیشیده به همان اندازه مهم باشد). تفاوت اصلی بین «دیدگاه‌های» مربوط به عدالت و مربوط به توجه و مراقبت این نیست که آنها توقع دارند ما به شیوه‌هایی متفاوت استدلال کنیم. عدالت مستلزم داوری دربارهٔ موارد مختلف و همین طور دربارهٔ اصول انتزاعی است؛ توجه و مراقبت بر اساس

---

1- sexual contract
2- subject
3- Carole Pateman
4-Susan Miller Okin
5- ethic of care

تفاوت‌ها شکل می‌گیرد و از آنها تأثیر می‌پذیرد. عدالت برای تولید کنندگان تهیدست اهمیت دارد زیرا وضع بغرنج آنها به نوعی فقری است دارای ساختاری نهادینه شده که با حالت آرمانی دادن به موازین اخلاقی توجه و مراقبت و تکیه بر جایگاه آن در روابط رو در رو از میان نمی‌رود.

## ۷. مرزهای آرمانی

لغزشی همسان از انتزاع پرهیزناپذیر به سوی حالت آرمانی بخشیدن مشکوک را می‌توانیم در بحث‌های مربوط به عدالت بیابیم. بحث‌های مربوط به مسائل اقتصاد و سیاست جهانی اغلب این را مسلم فرض می‌کنند که بازیگران اصلی دولت‌ها هستند. به طور سنتی، اختلاف نظر اصلی در این بحث‌ها بین واقع‌گرایان بوده است که مدعی هستند که دولت‌ها، اگر چه از عاملان سازنده‌اند، از تعهدات اخلاقی و انتقاد معاف هستند، و آرمان‌گرایان که بر این نکته پافشاری می‌کنند که دولت‌ها فقط عامل نیستند بلکه عاملانی پاسخگو هستند که باید توقعات مربوط به عدالت را برآورند[۱۷].

به هر حال، در بحث‌های مربوط به عدالت توزیعی، موضوع مهم منازعهٔ بین آرمان‌گرایان و واقع‌گرایان نبوده است بلکه توافق آنها بر سر این موضوع بوده است که مرزهای کشورها تعیین‌کنندهٔ بازیگران اصلی در امور بین‌المللی هستند. این اصطلاحات مشترک در این بحث بر دیدگاه غلوآمیز و آرمانی عامل بودن و استقلال دوجانبهٔ دولت‌های دارای حاکمیت صحه گذاشته که به عنوان دیدگاهی منسوخ مورد انتقاد قرار گرفته است. به موازات این که دیگر بازیگران عرصهٔ بین‌المللی از جمله عاملان بین‌المللی، سازمان‌های منطقه‌ای و از همه مهم‌تر شرکت‌های فراملیتی نقش روز به روز مهم‌تری در امور دنیا بازی می‌کنند، زمینهٔ مشترک بحث سنتی واقع‌گرایان و آرمان‌گرایان دربارهٔ روابط بین‌المللی دارد از بین می‌رود [۱۸]. دنیایی که به کشورهای دارای حاکمیت جدا از هم و به طور متقابل نفوذناپذیر تقسیم شده است انتزاعی از دنیای ما نیست، بلکه

شکلی آرمانی از آن است، یا شاید شکلی آرمانی از آنچه زمانی بوده است. واقع‌گرایان هم مثل آرمان‌گرایان به حاکمیت کشورها صورتی آرمانی بخشیده‌اند.

مفاهیم آرمانی حاکمیت دولت و مرزهای کشور بحث‌های مربوط به عدالت توزیعی بین‌المللی را محدود می‌کنند. اگر چه مدت‌ها مدافعان حقوق بشر، که حاضر نیستند بپذیرند دولت‌ها حاکم بر سرنوشت افراد و تعیین‌کنندهٔ آن باشند، به لیبرال‌ها اعتراض کرده‌اند، بسیاری از لیبرال‌ها از این که نقض حقوق بشر را در ورای مرزها مورد انتقاد قرار داده‌اند، شرمزده‌اند. آنها انتقاد را به نقض حقوق بشر محدود می‌کنند و زیاد به حالت عامل بودن یا مسئولیت‌های نهادها نمی‌پردازند؛ برای آنها درک این نکته دشوار است که چگونه ممکن است عدالت مستلزم این باشد که برای کاهش دادن فقری که ورای مرزهای کشور وجود دارد مرزها را نادیده بگیریم. ما هنوز هم به جای آن که از عدالت *فراملی* سخن بگوییم از عدالت *بین‌المللی* حرف می‌زنیم. حتی آن لیبرال‌هایی که از حقوق رفاهی دفاع می‌کنند اغلب به رفاه در یک کشور (غنی) توجه دارند. طبقه‌بندی کردن توسعهٔ اقتصادی منطقه‌های فقیرتر به عنوان «کمک» اختیاری و نه عدالت اجباری رایج است. آن کسانی که تلاش کرده‌اند از حقوق رفاهی جهانی در چارچوب لیبرالیسم دفاع کنند باید نشان دهند که چه کسی مسئولیت‌هایی را به عهده دارد که به این حقوق مربوط می‌شوند، و این کاری دشوار است [۱۹]. در این میان لیبرال‌ها، مانند جامعه‌گرایان، عدالت را به مرزهای ملی محدود می‌دانند. لیبرال‌ها این کار را آگاهانه و به گونه‌ای موقتی انجام می‌دهند، جامعه‌گرایان به خاطر اصول و به شکلی که نشانی از تأسف در آن نیست، و دیگران به شکلی تلویحی و بدون بحث.

### ۸. انتزاع غیرآرمانی

تنها راه یافتن نظریه‌هایی که دامنه‌ای گسترده دارند منتزع شدن از خصوصیات عاملان است؛ ولی وقتی صورت آرمانی بخشیدن جای انتزاع را بگیرد، ما به سوی

نظریه‌هایی با دامنهٔ گسترده هدایت نمی‌شویم بلکه به سوی نظریه‌هایی که فقط قابل اطلاق به عاملان هستند پیش می‌رویم.

از این گفته چنین بر می‌آید که اگر به عدالت بین‌المللی یا عدالت جنسیتی علاقه‌مندیم باید در برابر وسوسهٔ تکیه بر صورت آرمانی بخشیدن به مدل‌های عامل بودن افراد بشر یا حاکمیت ملی مقاومت کنیم. به جای آن باید این را در نظر بگیریم که اگر هر گونه مفهوم عقلانیت یا استقلال را منتزع ولی از صورت آرمانی بخشیدن به آن هم خودداری کنیم چه‌گونه نظریهٔ عدالتی خواهیم داشت، و بر این اساس از به حاشیه راندن یا کنار گذاشتن آن کسانی که طبق آرمان‌های خاص عقلانیت یا استقلال از دیگران زندگی نمی‌کنند، بپرهیزیم. انتزاع بدون صورت آرمانی بخشیدن ممکن است به ما فرصت این را بدهد که طیف گسترده‌ای از افراد عامل و برنامه‌ریزی‌های نهادی را در نظر بگیریم بدون این که عمل چیزی را وابسته به خصوصیات ویژهٔ سنت‌ها، ویژگی‌ها یا قابلیت‌های عاملان بدانیم. اگر می‌توانستیم این کار را بکنیم، ممکن بود از شرح‌های آرمانی از عامل بودن و حاکمیت بپرهیزیم بدون این که از منتقدان فمینیست و جامعه‌گرای لیبرالیسم انتزاعی در قالب نسبیت‌گرایی پیروی کنیم.

بحث‌های اخیر را که توسل به معیارهای آرمانی و نسبی عقلانیت و عامل بودن را تنها گزینه دانسته‌اند، شاید به سادگی اشتباه تفسیر کرده باشند. امکانات دیگری هم وجود دارند. ما مجبور نیستیم استدلال‌های لیبرال در مورد حقوق یا در مورد حد و حدود قدرت حکومت را به رضایت *فرضی* آن کسانی موکول کنیم که از برخی از معیارهای *آرمانی* عقلانیت و استقلال دوجانبه برخوردارند یا بر پذیرش ***واقعی*** هر دیدگاه و مقوله‌های وابسته به آن که رضایت را به نظمی تثبیت شده ***وابسته*** می‌دانند. به جای این کار به سادگی می‌توانیم کارمان را با منتزع شدن از نظم‌های اجتماعی موجود شروع کنیم. می‌توانیم این را بررسی کنیم که عاملان بی‌شمار و گوناگون که نه در حدی آرمانی معقول و منطقی و نه در حدی آرمانی مستقل از یکدیگرند باید کدام اصول مربوط به عمل را به

کارگیرند، و تازه از برداشت‌های خاص دربارهٔ این عاملان بپرهیزیم. می‌توانیم هر دو مفهوم صورت آرمانی بخشیدن و حفظ وضع موجود را داخل قلاب بگذاریم. در این حالت موضوع تبدیل به این می‌شود: شرحی که از عدالت می‌توانیم ارائه دهیم تا چه اندازه اثرگذار و متقاعدکننده است اگر نه به افسانه‌های مربوط به عقلانیت و استقلال آرمانی توسل جوییم و نه به رخدادهای احتمالی مربوط به عاملان و نهادهای واقعی؟ اگر بدون صورت آرمانی بخشیدن به کار انتزاع بپردازیم چه رخ می‌دهد؟

## ۹. تکثر و عدالت: چه کسی به حساب می‌آید؟

بهتر است با اندیشهٔ تکثر عاملان گوناگون و بالقوه در حال تعامل کارمان را شروع کنیم. این کار دو مورد را منتفی می‌کند. نخست آن موردی را که عدالت مسأله به شمار نمی‌آید زیرا هیچ‌گونه تکثر یا تکثر حقیقی عاملان وجود ندارد، و بنابراین هیچ امکان بالقوهٔ منازعه بین عاملان هم در میان نیست. (اقدام عاملان در این گونه تکثر تغییر شکل یافته‌ای ممکن است خود به خود یا الزاماً حالتی هماهنگ پیدا کند، برای مثال از راه غریزه یا از راه هماهنگی از پیش به وجود آمده). دوم، این که موکول کردن توصیفی از عدالت به حد و حدود فرضی، محتمل و محدود تنوع اعضای آن که زمینه‌ای مشترک بین آنان به وجود می‌آورد و فرصت هماهنگی احتمالی و همگرایی از نظر اجتماعی تضمین شده را فراهم می‌آورد، منتفی است. دو موردی که منتفی شده‌اند باز هم همان مواردی هستند که ممکن است اصول عدالت را بر پایهٔ همگرایی فرضی آرمانی یا همگرایی فرضی تاریخی واقعی یا همگرایی اجتماعی قرار دهند.

عدالت از چنین تکثری چه انتظاری دارد؟ دست کم می‌توانیم ادعا کنیم که اولیه‌ترین اصول آن باید آن اصولی باشند که همه *بتوانند* آنها را به کار گیرند. اگر چنین نباشد، دست کم باید بشود برخی از عاملان را از تکثری کنار گذاشت که این اصول به خاطر آنها حفظ می‌شود، اصولی که مرزهاشان باید با دقت بیشتری ترسیم شوند.

این گونه ترسیم دوبارهٔ مرزها، البته، همان پیشنهادی است که برای کنارگذاشتن زنان و خارجیان از حوزهٔ عدالت به کار گرفته می‌شود، زنان خارجی که دیگر جای بحث ندارد. آن کسانی که تصمیم به کنارگذاری می‌گیرند به سادگی از این که برخی از دیگران را در شمار اعضای جامعهٔ متکثر و متشکل از عاملان بالقوه و در حال تعامل بیاورند، خودداری می‌کنند. امیدها و آرزوهای جهانی هر شرحی از عدالت که موکول به قابل تقسیم بودن اصول آن باشد اگر برخی از اصول را بدون دلیل از حوزهٔ عدالت حذف کنند، به آسانی ممکن است منحرف شوند. بهترین راه انجام این کار این است که بپرسیم **چه‌کسی** اول دست به کار می‌شود؟

اول نظریه‌پردازان بی‌اعتنا به جنسیت که بیرون از کشور و جامعه زندگی می‌کنند دست به کار نمی‌شوند. بلکه اول کسانی دست به کار می‌شوند که اغلب انتظار دارند زنان به تعامل با آنها بپردازند، زبان و استدلال‌شان را دنبال کنند، سنت‌ها و نهادهای پر طول و تفصیل را درک و در آنها مشارکت کنند، و شاید گاهی دوست بدارند، افتخار یا اطاعت کنند. اول کسانی دست به کار می‌شوند که منتظر روند معمولی جا به جایی، تجارت و مذاکره برای کار با خارجیان هستند. انکار عامل بودن دیگرانی که با آنها به شیوه‌هایی پیچیده در تعامل هستیم بوی گند بی‌اعتمادی می‌دهد. تنها در صورتی می‌توانیم از بی‌اعتمادی بپرهیزیم که **هرکسی** را که تعامل با وی انجام می‌شود یا امکان‌پذیر است جزو اعضای جمع کثیری به شمار آوریم که این اصول عدالت باید به خاطر آنها حفظ شود. پس پرسش به این بدل می‌شود: آیا هیچ اصلی وجود دارد که باید تمام اعضای جمعی کثیر و متشکل از عاملان بالقوهٔ در حال تعامل رعایت کنند؟ ما نمی‌توانیم به سادگی تصریح کنیم که چنین اصولی به تعامل با برخی از دیگرانی ارتباط ندارد که می‌دانیم به قابلیت (بی‌تردید ناقص) آنان در مورد استدلال کردن و توانایی‌های (بی‌تردید محدود) آنان در مورد اقدام به استقلال وابسته‌ایم.

اگر تمام زنان را به ستاره‌ای دوردست منتقل می‌کردیم و به این ترتیب دیگر هیچ

تعاملی با مردان مانده در سیارهٔ زمین نداشتند، نه زنان و نه مردان ناگزیر نبودند که دیگری را چنان تلقی کنند که گویی فقط او در محدودهٔ عدالت قرار گرفته است. اگر نخواهیم زیاد خیالپردازی کنیم باید بگوییم از آنجا که ساکنان قدیمی آند و معاصران آنان در انگلستان آنگلوساکسون نمی‌توانستند با هم تعاملی داشته باشند و نداشتند، اگر هر یک دیگری را از حوزهٔ عدالت بیرون می‌راند، هیچ کدام به حالت بی‌اعتمادی عمل نمی‌کرد. امور برای مردان و زنان واقعی که اکنون در کرهٔ زمین زندگی می‌کنند متفاوت است: تعامل بالقوه را نمی‌شود ناممکن فرض کرد، و دیگران را هم نمی‌شود به دلخواه از حوزهٔ عدالت کنار گذاشت. ما بر روند اقتصاد و سیاست جهانی تکیه داریم، بنابراین یکسره نمی‌توانیم پافشاری کنیم که عدالت (به سود دنیای توسعه‌یافته) در مرز کشورها متوقف می‌شود، همان گونه که بر عقلانیت زنان و نقش تولیدی آنان نمی‌توانیم تکیه کنیم و پس از آن چنین استدلال کنیم که عدالت (به سود برخی از مردان) در آستانهٔ عرصهٔ فرضی «خصوصی» متوقف می‌شود، عرصه‌ای که وجود و حدودش در واقع با فرض وجود عرصهٔ «عمومی» تعریف می‌شود.

## ۱۰. تکثر و عدالت: کدام اصول؟

پس عدالت در وهلهٔ نخست موضوعی است مربوط به حفظ اصولی که هر جمع کثیری از افراد بالقوه در حال تعامل می‌توانند به کار گیرند. ولی اگر هم از آرمان‌گرایی و هم از نسبی‌گرایی بپرهیزیم، و فقط به انتزاع محض تکیه کنیم، آیا مفروضاتی به اندازهٔ کافی قوی در اختیار داریم برای این که آن اصول را تشخیص دهیم؟ آیا آزمونی در مورد قابلیت جهانی شدن هیچ فایده‌ای دارد؟ اگر بپذیریم که قابلیت جهانی شدن (آن گونه که برخی از منتقدان لیبرالیسم انتزاعی می‌اندیشند) به معنای همشکلی و همسانی نیست، آیا این توقع کمی است که بشود شرحی از عدالت را بر آن استوار ساخت؟ به ویژه، آیا هر اصل از نظر داخلی منسجم برای اقدام فردی اصلی قابل اطلاق بر تمام جهان

نیست[۲۰]؟

به هر حال باید به یاد داشته باشیم که ما در حال بررسی جمع کثیری از ***افراد بالقوه در حال تعامل*** هستیم، یعنی افرادی که در دنیا با هم سهیم هستند. هر اصل مربوط به اقدام کردن که تمام افراد این گونه جمع‌های کثیر به کار می‌گیرند دنیایی را که در آن با هم سهیم هستند تغییر می‌دهد و به شرطی در متن اقدام آنها بدل می‌شود. به این دلیل است که برخی از اصول اقدام کردن که هر عامل ممکن است به نحوی منطقی رعایت کند نمی‌شود به نحوی منطقی به عنوان اصولی برای همه پیشنهاد شود. مثال‌هایی در مورد اصولی که قابلیت جهانی شدن ندارند ممکن است این نکته را روشن کنند. اصل مربوط به فریب و نیرنگ، که اعتماد را تضعیف می‌کند، اگر به شکلی عام و جهانی پذیرفته شود، هر گونه اعتماد، و بنابراین طرح‌های مربوط به فریب و نیرنگ را، متناقض جلوه می‌دهد. امکان فریب گروهی معدود وجود دارد: فریب همهٔ افراد جهان ممکن نیست. زیرا هیچ کسی که امید به فریب دادن داشته باشد نمی‌تواند به شکلی منطقی اراده کند که اصلی مربوط به فریب اساس اقدام جمعی کثیر قرار گیرد، عدالت مستلزم آن است که آن اصل را کنار بگذارند. به همین سیاق، کسی که به دنبال زورگویی و اقدام قهری است نمی‌تواند سیاست زورگویی را، که در پی از بین بردن یا تضعیف عاملیت و استقلال دیگران است، (بدون تناقض) برای کل جهان تجویز کند، زیرا به کار گرفتن جهانی این اصل عاملیت هر زورگو و برنامه‌های وی برای زورگویی را به خطر می‌اندازد. آن کسانی که قربانی زورگویی هستند هم نمی‌توانند بر اساس اصولی عمل کنند که زورگویان به آنها عمل می‌کنند [۲۱]. همچنین، اصلی مربوط به خشونت را که به عامل بودن برخی دیگر از افراد آسیب می‌رساند نمی‌شود به عنوان اصلی تلقی کرد که تمام اعمال در جهان بر اساس آن صورت می‌گیرند. به طور کلی، هیچ کسی که اصول مورد نظر خودش در مورد اقدام موکول به نیرنگ زدن بر برخی از افراد دیگر می‌شود، و به از میان بردن، فلج کردن یا تضعیف توانایی دیگران برای اقدام، نمی‌تواند به آن اصولی وفادار بماند که پذیرش

جهانی دارند [۲۲].

برای این که امور در کنترل ما باشند، بهتر است فقط مجسم کنیم که عدالت مستلزم آن است که (حداقل) اقدام کردن و نهادها بر اصول فریب و نیرنگ استوار نباشند. (امکان دارد در این وضع اصول دیگری از عدالت مطرح باشند.) هنوز خیلی فاصله داریم تا نشان دهیم که عدالت مستلزم چه چیزهایی است، زیرا نمی‌دانیم در شرایط خاص خودداری از فریب دادن یا زورگویی مستلزم چه چیزی است. این اصول راهنما به شدت نامشخص هستند. به نظر می‌رسد که ما بهای کلاسیک انتزاع را پرداخته‌ایم. اصول به شدت انتزاعی به ما نمی‌گویند که در اوضاع و احوال خاص چه کنیم.

در هر حال، اصول انتزاعی فقط بخشی از استدلال واقع‌بینانه یا به طور خاص بخشی از استدلال مبتنی بر موازین اخلاقی هستند. اصول هرگز کاربردهای خودشان را تعیین نمی‌کنند؛ حتی اصول از نظر فرهنگی خاص که مورد نظر نسبی‌گرایان است کاربردهای خود را تعیین نمی‌کنند. هر گونه استدلال واقع‌گرایانه مستلزم داوری و تعمقی است که به یاری آن اصول مورد نظر در موارد خاص به کار گرفته می‌شود. شرحی از عدالت جنسیتی و عدالت بین‌المللی هم استثنایی در این مورد نیست. ما به ویژه نیاز به داوری در این مورد داریم که اگر بنا باشد زنان تهیدست در اقتصادهای ضعیف از عدالت برخوردار شوند، کدام نهادها و کدام اقدامات خاص مورد نیاز است.

## تکثر و عدالت: تعمق بدون نسبی‌گرایی

پیش از بررسی پیشروی از اصول انتزاعی اولیه به سوی داوری‌های قطعی، باید به اختصار به دو موضوع زمینه‌ساز بپردازیم. نخست، هیچ دلیلی برای این انتظار نداریم که اصول عدالت نوعی روند گام به گام برای دستیابی به گزینهٔ عقلانی به دست می‌دهند. ما برای اهمیت پیدا کردن این اصول هم نیازی به روندی گام به گام نداریم. حتی اصولی که فقط مجموعه‌ای از قیود فرعی را در مورد اقدام کردن ارائه می‌دهند ممکن است

خواسته‌هایی افراطی داشته باشند. دوم، هیچ دلیلی نداریم که تصور کنیم اصول عدالت فقط به اقدام افراد وابسته‌اند. شرحی کامل از عامل بودن نهادها موضوعی پیچیده است. در اینجا وارد این موضوع نمی‌شوم، ولی فرض می‌کنم که چنین شرحی ممکن است و نهادها و رویه‌ها، مثل افراد، باید مطالبات عدالت را برآورند.

به هر حال این پیشنهادها مقدمه‌ای هستند برای کار اصلی به دست دادن شرحی مشخص‌تر از آن چیزی که اگر اصول فریب دادن و اذیت و آزار را رد کنیم، شاید لازم باشند. برای مثال چگونه می‌توانیم در این مورد داوری کنیم که آیا انواع خاصی از فعالیت‌های خانوادگی یا اقتصادی بر اساس فریب دادن یا اذیت و آزار برخی از افراد استوار است؟ آیا تمام شکل‌های سلسله مراتبی و تبعیت متکی بر زورگویی هستند؟ اگر چنین نیست چگونه می‌توانیم مرزهای فریب و زورگویی را در اوضاع و احوال کنونی تشخیص دهیم؟ فهمیدن این دشوار نیست که برخی از مقوله‌های اقدام فردی ـ برای مثال، خیانت یا زن‌سوزی یا کتک زدن زنان ـ به معنای فریب دادن یا اذیت و آزار است، ولی دربارهٔ موارد دیگر فریب دادن و زورگویی افراد به سختی می‌شود حکم داد. داوری در این باره هم دشوار است که آیا سنت‌های اجتماعی که زنان را به انزوا می‌رانند یا از اجتماع کنار می‌گذارند، یا برنامه‌ریزی‌های اقتصادی یا خانوادگی که امکان آسیب‌پذیری شدید اقتصادی زنان را فراهم می‌آورند، به مدل‌هایی از فریب و زورگویی می‌انجامند.

در این مقاله هدف رسیدن به داوری‌های قطعی دربارهٔ موارد خاص نیست، بلکه هدف فقط فهمیدن این است که آیا پیشروی معقول از اصول بسیار انتزاعی به سوی اصول بسیار قطعی‌تر، که ارزیابی ارتباط آنها با موارد خاص و کاربردشان در مورد آنها ممکن است آسان‌تر باشد، احتمالاً امکان‌پذیر هست یا نه. کافی نیست بر هر ضابطه‌ای تکیه کنیم که سنت یا ملت «ما» به یاری آن ضابطه «موارد» یا «گزینه‌های» از نظر اخلاقی بااهمیت را برای نزدیک شدن به آنها دستچین می‌کند. اگر فرض کنیم مقوله‌هایی از اندیشه که پذیرای سلطهٔ مردانه و امپریالیسم بوده‌اند برای تشخیص یا داوری در مورد

اعمال عدالت نسبت به کسانی که مسائل‌شان را به حاشیه رانده‌اند و کسانی که عامل بودن و قابلیت‌شان را نهادهای غیرعادلانه شکل داده‌اند یا از شکل انداخته و معیوب کرده‌اند، می‌توانند حالتی تعیین‌کننده داشته باشند، دچار تردید می‌شویم. نمی‌توانیم برای دستچین کردن مسائل مهم بی چون و چرا به مقوله‌هایی از گفتمان‌های تثبیت‌شده، از جمله گفتمان عالمان علوم اجتماعی و حرفه‌های «یاریگری[1]» تکیه کنیم. خود این مقوله‌ها موضوع‌هایی برای نگرانی و انتقاد اخلاقی هستند [۲۳]. بعد از همهٔ این حرف‌ها، ما دلیل دیگری نداریم که به بحث‌های نسبی‌گرای مربوط به عدالت، جنسیت یا مرزها اعتماد کنیم جز این که رویکردهای آرمانی بی چون و چرا را بپذیریم. شاید شیوهٔ آن بحث‌ها برای حالت انفرادی دادن به موارد دشوار رایج برای ما آشنا باشد، ولی این آشنایی ممکن است بر تعیین حد و مرز بحث‌انگیز و ناعادلانه سرپوش بگذارد. اگر دیدگاه‌های به دست آمده از هر اجتماع یا سنت را عامل تعیین کنندهٔ مسائل به شمار آوریم، مسائلی که اصول انتزاعی عدالت در موردشان صادق است، آرمان‌های تأیید نشده ممکن است مطرح شوند و ممتاز به شمار آیند، درست همان گونه که در رویکردهای آرمانی نسبت به عدالت پیش می‌آید.

برخی از تأییدها در مورد شیوه‌هایی که به یاری آنها توصیف‌های به دست آمده از روابط اجتماعی بازتابی از آرمان‌هایی گسترده‌تر و مورد بحث و مناقشه است، نکته‌هایی را به ذهن متبادر می‌کنند. برای مثال این را در نظر بگیرید که چگونه ممکن است موضوع‌های مربوط به جنسیت را نادیده بگیرند چنان که گویی اصلاً به چشم نمی‌آیند. اغلب در مورد گزینش واحدهای اولیهٔ تحلیل اجتماعی شاهد مقدار زیادی تغییر موضع هستیم. در تغییر موضع بین توصیفاتی که افراد، مزدبگیران و رؤسای خانواده‌ها را کانون توجه خویش قرار می‌دهند، آن قدر انعطاف‌پذیری وجود دارد که بر واقعیات صریح اقتصادی و دیگر موارد مربوط به فرودست بودن زنان سرپوش بگذارند. در مورد سطح

---

1- helping professions

نازل دستمزد زنان شاید جای نگرانی نباشد اگر این زنان همان همسرانی باشند که دیگران معاش‌شان را تأمین می‌کنند؛ وابستگی آنان به شوهران یا پدران‌شان در صورتی پذیرفتنی است که خودشان حقوق‌بگیر باشند، یعنی به شکلی ناخوشایند وابسته نباشند. کار مولد را شاید بشود (با ابهامی عمدی!) ارزشمند شمرد [۲۴]. سطح نازل پرداخت به زنان حقوق بگیر را می‌شود مناسب با مهارت ناچیزشان تلقی کرد و توجیه‌کنندهٔ زیردست بودن‌شان در خانه در برابر مردان حقوق بگیر، مردانی که به عنوان «رئیس خانواده» حق هزینه‌های دلخواه و تجملاتی را دارند که زنان حقوق بگیر باید بدون آن‌گونه هزینه‌ها سر کنند زیرا آنها هم (مانند مردان!) در برابر خانواده‌شان تعهداتی دارند. شواهد غم‌انگیز ساختارهای اجتماعی و اندیشه‌هایی که از عادت‌ها سرچشمه می‌گیرند و باعث می‌شوند برای سهم زنان ارزش کمتری قائل شوند، حتی اگر این سهم بیشتر یا ماهرانه‌تر باشد، به اندازهٔ کافی روشن هستند. ما همواره خودمان را در موقعیتی می‌بینیم که «مردان را افرادی می‌دانیم که خانوارها را اداره می‌کنند و زنان را در شمار اعضای خانواده به شمار می‌آوریم» [۲۵].

در بحث‌های مربوط به انگیزهٔ فردی دلایلی جدی هم برای بدگمانی نسبت به پیشروی از اصول انتزاعی به سوی داوری‌های قطعی وجود دارد. این داوری‌ها را هم دیدگاه‌های متداول شکل می‌دهند، و در محیطی اجتماعی که به شدت فردگرایانه است به سادگی به شکل تلاش‌هایی برای آن که گناه بی‌عدالتی‌ها را به گردن افراد بیندازند، در می‌آیند. سرانجام زنان معمولاً تسلیم وضعیت زیردست بودن اجتماعی و اقتصادی‌شان می‌شوند. پس آیا باید آنان را به خاطر این فرومایگی سرزنش کنیم؟ یا آیا باید مردان را به خاطر ستمگری بر زنان یا استثمار آنان سرزنش کنیم؟ [۲۶] یا این که آیا این رویکردهای فردگرایانه در مورد نسبت دادن این تقصیر به چیزی جز بهانه‌جویی بیشتر نمی‌انجامد؟ به نظر می‌رسد که ما دلایلی داریم که نه تنها به رویکردهای نسبی‌گرا نسبت به عدالت جنسیتی بلکه حتی به تلاش برای به کاربستن اصول انتزاعی و غیرآرمانی عدالت بدگمان

باشیم. ولی ما در دنیایی آرمانی زندگی نمی‌کنیم. مفاهیم آرمانی عدالت به سادگی در مورد روابط بین‌الملل، روابط اجتماعی یا اعمال فردی در دنیایی که در آن دولت‌ها، مردان و زنان **همواره** فاقد قابلیت‌ها و فرصت‌های عاملان آرمانی هستند، صدق نمی‌کنند. دولت‌ها واقعاً دارای حاکمیت نیستند؛ حتی ابرقدرت‌ها قدرتی محدود دارند؛ و مردان و زنان همیشه کم و بیش آسیب‌پذیر، غافل، در وضعیت ناایمن، فاقد اعتماد به نفس یا ابزاری برای به چالش طلبیدن وضع موجود یا مخالفت با آن هستند. در دنیای عاملان دارای قابلیت و موقعیت‌های بی‌شمار، زنان تهیدست در اقتصادهای ضعیف نه از نظر نوع بلکه از نظر میزان وابستگی‌شان به دیگران و توقعات دیگران از آنها با هم تفاوت دارند.

## ۱۲. تأمل عادلانه در دنیای عاملان آسیب‌پذیر

اگر بنا باشد اصول عدالت را که نسبت به جوامع کنونی نه حالتی آرمانی دارند و نه حالتی نسبی در مورد افراد آسیب‌پذیر و اوضاع و احوال آنان به کار ببریم، باید حواسمان باشد که چگونه به سوی داوری‌های قطعی دربارهٔ موارد واقعی پیش می‌رویم. اصول عدالت که من به هواداری از آنها استدلال کرده‌ام ما را در این جهت به پیش می‌رانند زیرا نه به ترتیباتی توجه دارند که افراد در حد آرمانی عقلانی و متقابلاً مستقل به آنها رضایت می‌دهند و نه به ترتیباتی که افراد دیگر دارای وضعیت‌های احتمالاً تحت ستم به آنها رضایت می‌دهند. بلکه آنها می‌خواهند بدانند هر جمع کثیر متشکل از عاملان در حال تعامل و دارای قابلیت‌های محدود با کدام ترتیبات **ممکن *است*** موافقت کنند. موقتاً من پیشنهاد کرده‌ام که این ساختار غیرآرمانی، مخالفت با فریب، زورگویی و دیگر شیوه‌های نیرنگ زدن به دیگران را به عنوان اصول عدالت بشناسد.

ولی این اصول کافی نیستند. انتزاع غیرآرمانی از برخی از مسائل می‌پرهیزد ولی نه از همهٔ مسائل. اگر بنا باشد از اصول انتزاعی به داوری قطعی برسیم به این نیازمندیم که

از فکر پرهیز از اقدام بر اساس اصول غیرمشترک، و بدون وابسته کردن آن به مقوله‌ها و دیدگاه‌های وضع موجود استفاده کنیم. یکی از راه‌های عقلانی انجام دادن چنین کاری ممکن است این باشد که بپرسیم جنبه‌های متغیر هر گونه ترتیباتی که شالودهٔ زندگی افراد آسیب‌پذیر را می‌ریزد، به چه میزانی همان جنبه‌هایی هستند که *آن کسانی که در عمل در تنگنا قرار می‌گیرند شاید می‌توانستند از پذیرفتن آن جنبه‌ها خودداری یا در موردشان از نو مذاکره کنند.* اگر کسانی که مجموعهٔ مشخصی از ترتیبات در اصل قابل تغییر بر زندگی‌شان اثر گذاشته در واقع بتوانند آن ترتیبات را نپذیرند یا دربارهٔ آنها دوباره مذاکره کنند، رضایت دادن آنها فقط تشریفاتی نیست، بلکه رضایتی واقعی و بر حق است. نکتهٔ مربوط به این شیوهٔ قابل بهره‌برداری کردن مفهوم محتمل رضایت این است که آن مفهوم نه قابلیت‌های استدلال کردن آرمانی و استقلال آرمانی از دیگران را به عاملان می‌دهد و نه حقانیت داشتن را به «رضایت» واقعی موکول می‌کند که ممکن است بازتاب بی‌عدالتی باشد. بر این اساس، عدالت مستلزم آن است که نهادها، مانند اقدامات، به آن کسانی که هدف‌شان هستند، حتی اگر این افراد ضعیف و وابسته باشند، اجازه دهند دربارهٔ هر جنبهٔ متغیر نقش‌ها و هدف‌هایی که به آنها نسبت می‌دهند، دوباره مذاکره کنند.

رضایت دادن زمانی دشوارتر می‌شود که قابلیت‌های اقدام کردن کمتر پیشرفته و بیشتر آسیب‌پذیر باشند و زمانی که فرصت‌های اقدام مستقل محدود شده باشند. فقدان توانایی و احساس تعهد نسبت به دیگران قابلیت‌های اقدام کردن را محدود می‌کنند. ترتیبات نهادین هم از راه محدود کردن قابلیت استدلال و اقدام مستقل و هم از راه ازدیاد توقعات برآوردن نیازها و ارضای خواسته‌های دیگران ممکن است حالت عامل بودن را فلج کنند. رضایت ظاهری به این گونه ترتیبات نشانهٔ این نیست که عادلانه هستند. هرگاه «رضایت دادن» نشان از فقدان قابلیت و فرصت انجام هر کاری جز «رضایت» دادن باشد، در این حالت رضایت مشروع نیست. اگر این گونه دربارهٔ عدالت بیندیشیم متوجه می‌شویم که *عادل بودن نسبت به فرد آسیب‌پذیر دشوارتر است و نه آسان‌تر*. فریب دادن

افراد آسیب‌پذیر و نیرنگ زدن به آنها بسیار آسان‌تر از افراد قوی است: «رضایت» آنان به شکلی بسیار ساده به دست می‌آید. اگر بنا باشد ما در مورد برنامه‌های اقدام کردن از راه بررسی این که آیا مستلزم فریب یا نیرنگ (زورگویی و خشونت) هستند یا نه، داوری کنیم، زمانی که دیگران آسیب‌پذیرند کار دشوارتر از زمانی است که آنان در حالتی ایمن قرار دارند و از همه دشوارتر زمانی است که آنها از همه بیشتر آسیب‌پذیرند [۲۷]. برعکس هم شرح آرمانی از عدالت و هم شرح نسبی‌گرا از آن تمایل به پنهان کردن این واقعیت دارند که اجرای عدالت نسبت به فرد ضعیف دشوارتر از اجرای آن در مورد فرد قوی است. شرح‌های آرمانی از عدالت مایل به نادیده‌گرفتن آسیب‌پذیری هستند و شرح‌های نسبی‌گرا مایل به قانونی جلوه دادن.

## ۱۳. دستیابی تولیدکنندگان تهیدست به عدالت

زندگی زنان تهیدست در اقتصادهای ضعیف این نکته‌ها را بخوبی نشان می‌دهد. برای مثال معاملات و رویه‌های تجاری روزانه را در نظر بگیرید. معمولاً گفته می‌شود که عدالت آنها در این واقعیت نهفته است که برنامه‌ریزی‌ها مورد توافق دوجانبه‌اند. ولی هرگاه بین سطح دانش و آسیب‌پذیری عاملان تفاوت زیادی وجود داشته باشد، «موافقت» طرف ضعیف‌تر ممکن است ساختگی باشد. امکان دارد آنها فریب پیشنهاداتی را بخورند که درست درک نکرده‌اند یا غرقه در «پیشنهاداتی» شوند که جرأت رد کردن‌شان را ندارند. در حوزهٔ قضایی ملی این واقعیت‌ها بخوبی قابل تشخیص است و معاملات تجاری را طوری تنظیم می‌کنند که مانع فشار و کلاهبرداری شود. قراردادها را می‌شود به دلیل کلاهبرداری باطل اعلام کرد؛ مواد «قانون شفافیت نرخ بهره»[1] هم وجود دارد؛ قرض و ورشکستگی به فقر و تنگدستی نمی‌انجامد؛ عائله‌مندان

---

۱ـ Truth in Lending Act قانونی که در سال ۱۹۶۹ در ایالات متحدهٔ امریکا به تصویب رسید و هدف از وضع آن حمایت از مصرف کنندگانی است که به صورت اعتباری معامله می‌کنند. به موجب این قانون استفاده کننده از کارت اعتباری باید به صورت شفاف بداند که برای هر معامله چقدر بهره می‌پردازد. ـم.

می‌توانند بر شبکهٔ ایمنی حقوق رفاهی تکیه کنند. معاملات اقتصادی بین‌المللی در فضاهایی بسیار بی‌نظم‌تر صورت می‌گیرد ولی تفاوت‌های بیشتری از نظر قدرت و منابع برای عاملان قائل است. فرد ضعیف ممکن است هم از دست افراد خاص دیگر در رنج باشد که از بی‌اطلاعی و آسیب‌پذیری او استفاده می‌کنند، و هم از این که هیچ چیزی آنها را از پیامدهای خواسته یا ناخواستهٔ نیروهای اقتصادی دور یا محلی نمی‌آگاهاند یا در برابر آنها حمایتش نمی‌کند. مستمندان یا از همه بیشتر آن کسانی که تولیدکنندگان تهیدست هستند، نمی‌توانند نقش خود را در ساختارهای اقتصادی یا معاملاتی که به آنها آسیب می‌رساند، نپذیرند یا حالتی دیگر به آن بدهند، حتی زمانی که این ساختارها و معاملات در اصل قابل تغییر باشند. این تهیدستان فقط به خاطر سطح نازل حقوق، سطح نازل ضوابط ایمنی در کارهای صنعتی، قرض دائمی و وابستگی و قرار گرفتن در موقعیت نامطلوب در برابر کسانی که اعتبار برای آنها فراهم می‌آورند، آسیب‌پذیر نیستند [۲۸] بلکه در عین حال به خاطر الگوهای نامطلوب داشتن حق و حقوق در خانواده در وضعیتی آسیب‌پذیر قرار دارند. برای مثال افراد مقروضی که به وام‌های بیشتری برای بقا نیاز دارند نمی‌توانند به شرایطی که قرض‌هندگان در برابر خرید محصولات‌شان به آنها پیشنهاد می‌کنند، ایراد بگیرند. در بسیاری از جوامع، موقعیت برخی از زنان ـ برای مثال عروس‌ها و دختران جوان‌تر ـ در واقع آسیب‌پذیر است. عاملان آسیب‌پذیری که دیگران به آنها وابسته‌اند هم اسیر قدرت‌های بازار هستند و هم خویشاوندان قدرت‌مندتر خود.

تصویرهای آرمانی عدالت گرایش به این داشته‌اند که اهمیت قدرت اقتصادی را نادیده بگیرند: با صورت آرمانی دادن به قابلیت‌ها و وابستگی متقابل آن کسانی که درگیر معاملات تجاری هستند، این نکته را مخفی می‌کنند که فرد ضعیف ممکن است نتواند با شرایط پیشنهادی فرد قوی مخالفت کند. آنها همچنین تمایل به این دارند که بین پیامدهای خواسته یا ناخواسته تفاوت زیادی قائل شوند و تمایلات ناخواسته را

«اجبارهای» ناگزیر به شمار آورند. ولی خود این اجبارها نتیجهٔ شرایط نهادین و قابل تغییر و تبدیل هستند، همان گونه که در حوزه‌های قضایی بی‌شماری چنین بوده‌اند. مسألهٔ حمایت از فرد ضعیف در برابر این اجبارها هیچ ارتباطی با روندهای «طبیعی» ندارد و تمامش مربوط به ضعف «دیدگاه‌هایی» است که خواستار تغییرند. این وضع چندان مایهٔ شگفتی نیست. نهادهای بازار ایمنی و بنابراین دیدگاه‌های «داراها» را بزرگ جلوه می‌دهند. دموکراسی صوری تاوانی ناچیز و جزیی برای فرد ضعیف در نظر می‌گیرد، و اغلب در این راه نیز ناموفق است.

ساختارهای خانوادگی رایج همچنین نشان دهندهٔ شکاف بین عاملانی در حد آرمانی مستقل (که ساختارهای مربوط به بازار آنها ممکن است مناسب باشد) و ضعف واقعی هستند. این ساختارها اغلب مرزهای بین عرصه‌های «عمومی» و «خصوصی» را تعیین می‌کنند، زنان (همسران و دختران) را در عرصهٔ «خصوصی» قرار می‌دهند و کنترل ناچیزی در مورد منابع مالی ولی مسئولت‌های سنگینی در قبال نیازهای دیگران برای آنان در نظر می‌گیرند. امکان دارد زنان از حق و حقوق مالی کافی، از حق رأی واقعی یا دسترسی به منابع اطلاعاتی برخوردار نباشند که به آنها امکان نظارت کردن یا به چالش طلبیدن پیشنهادات و برنامه‌های اعضای قدرت‌مندتر خانواده را می‌دهد. زنانی که در چنین اوضاع و احوالی قرار دارند امنیت ندارند و باید توقعات دیگران (اغلب پسران و شوهران) را برآورند که بر آنها تسلط دارند. ساختارهای خانوادگی ممکن است شکل‌هایی از فریب و سلطه را امکان‌پذیر یا حتی تحمیل کنند. در شرایطی که زنان به انزوا و کنج عزلت رانده شده‌اند، از تحصیل یا کسب معاش محروم مانده‌اند، یا فقط به اطلاعاتی دسترسی دارند که از صافی اعضای قدرتمندتر خانواده رد می‌شود، قدرت داوری‌شان تضعیف می‌شود و استقلال‌شان به خطر می‌افتد. گاهی این حالت آسیب‌پذیری با ملاحظات و محدودیت‌های مربوط به خودش استتار می‌شود، گاهی هم نمی‌شود. لفاظی مربوط به ملاحظات خانوادگی و پدرسالاری حمایتگر به آسانی ممکن

است بر بی‌توجهی بی‌رحمانه و اقدامات و رویه‌های فریبکارانه سرپوش بگذارد.

نکته‌هایی مشابه را می‌توانیم در مورد آزار و اذیت ذکر کنیم. برای مثال اصل مقاومت در برابر زورگویی در اصل خواستار این است که زیر پای عاملیت دیگران را خالی نکنیم. البته اگر عاملان همگی به گونه‌ای آرمانی از یکدیگر مستقل بودند، شاید برای ابراز مخالفت با بسیاری از شکل‌های سلطه با دشواری چندانی روبرو نبودند. به هر حال، ساختارهای خانوادگی همواره استقلال را محدود می‌کنند و معمولاً استقلال زنان را بیشتر محدود می‌کنند. زنی که هیچ گونه حق کافی در مورد حقوق متزلزل خود در مورد شریک بودن در دارایی و درآمد خانواده ندارد، همواره تحت فشار نیست، بلکه همواره امکان تحت فشار قرار گرفتن وی وجود دارد[۲۹]. زمانی که استقلال چنین زنی به دلیل مسئولیت‌های خانوادگی محدود می‌شود، فشار وارد آوردن به او باز هم آسانتر می‌شود. در این شرایط رضایت صوری معنا و مفهوم زیادی ندارد؛ بی‌تردید این گونه رضایت به شکل‌های سلطه و وابستگی صورتی قانونی نمی‌دهد. روابط متکی بر وابستگی همواره یا آشکارا اجباری یا قهری نیست؛ ولی این گونه روابط ساختارهای تبعیت و زیردست بودن در محدوده‌ای را فراهم می‌آورند که در آن ساکت کردن یا بی‌اهمیت جلوه دادن اعلام مخالفت بسیار ساده است. برای این که ثابت کنیم اقدام کردن بر اساس اصولی نیست که دیگران در آن سهمی ندارند، لازم است ثابت کنیم که پیشنهادهایی که بر زندگی دیگران اثر می‌گذارند از جمله پیشنهادهایی هستند که آنان می‌توانند با آنها مخالفت کنند. وابستگی نهادینه شده تمایل به این دارد که مخالفت را دشوار یا ناممکن کند. آن کسانی که نمی‌توانند به استقلال مالی دست یابند یا نمی‌توانند برای سهیم شدن در مراقبت از افراد تحت تکفل واقعی (کودکان و سالمندان) به دیگران تکیه کنند، به سادگی نمی‌توانند بگویند «نه» یا شرایط خود را تحمیل کنند. آنها باید با پیشنهادهای افراد قوی‌تر کنار بیایند.

***خود نهادهایی که به راحتی رضایت ظاهری را به دست می‌آورند، رضایت واقعی و بر حق***

***را تضعیف می‌کنند.*** هر چه رابطه با دیگران بیشتر بر اساس وابستگی ساختاری باشد، فرد ضعیف بیشتر باید اعتماد کند که فرد (به نسبت) قوی از مزایایی که قرابت و روابط متکی بر وابستگی در اختیار او می‌گذارد، استفاده نمی‌کند. زمانی که فرد قوی به نحوی قابل اطمینان این خویشتنداری را نشان می‌دهد، در واقع شاید هیچ گونه بی‌عدالتی در مناسباتی نباشد که وابستگی را نهادینه می‌کند. در هر حال، نهادهایی که به شدت بر خویشتنداری فرد قوی تکیه می‌کنند نمی‌توانند به شکلی قابل اعتماد از بی‌عدالتی بپرهیزند. پیشنهادهای فرد قوی خواه مالی باشند و خواه جنسی، خواه بر اساس بی‌اطلاعی و خواه بر اساس انزواجویی فرد ضعیف بخواهند او را بفریبند، در فرصت‌های از دست رفته برای اقدام مستقل یا بر اساس عادات تمکین و تسلیم که به طبیعت ثانویهٔ فرد ضعیف بدل می‌شود، از رویه‌های اجتماعی ناعادلانه سوء استفاده می‌کنند. ***ضعیف در خطر بی‌عدالتی تکراری است مگر آن‌که ساختارها صورتی پیدا کنند که گزینهٔ مقاومت یا ردکردن برنامه‌ریزهای متغیر را برای آن کسانی که قابلیت‌ها و فرصت‌هاشان محدود است، فراهم آورند.***

زنی که جز با صلاحدید دیگر اعضای خانواده که حق تصمیم‌گیری در مورد زندگی خود را دارند، هیچ حقی بر زندگی خود ندارد، امکان دارد ناگزیر به کنار آمدن حتی با پیشنهادهایی باشد که به شدت با آنها مخالف است یا در نظرش گستاخانه جلوه می‌کنند. اگر او عاملی در حد آرمانی مستقل بود، یا حتی اگر استقلال معمولی و فرصت‌هایی مشابه فرصت‌های کسانی را داشت که برای خودشان و برای افراد تحت تکفل‌شان حق و حقوقی کافی دارند، شاید می‌توانست خطر ابراز مخالفت با جنبه‌های قابل تغییر یا دست کم مذاکرهٔ دوباره در مورد آن جنبه‌هایی را تحمل کند که کنترل کنندگان معاش او به وی تحمیل می‌کنند. ولی این زن چون بی‌قدرت و آسیب‌پذیر است هیچ کدام از آن کارها را نمی‌تواند بکند. بنابراین هر گونه رضایت او نوعی سازش است و به پیشنهادهای دیگران مشروعیت نمی‌بخشد. درست همان گونه که از نظر ما مسخره است که رضایت مشروع

برای مداوای پزشکی را موکول به فرایندهایی کنیم که به قابلیت‌های شناختی و فارغ از «بیمار آرمانی منطقی» زادهٔ ذهن خودمان مربوط هستند.

مراد این نیست که تولیدکنندگان تهیدست بی‌منطق یا به کلی وابسته هستند و نمی‌شود رضایت‌شان را جلب کرد. در هر حال، مسألهٔ جدی گرفتن شیوه‌هایی مطرح است که در آن قابلیت‌ها و فرصت‌های آنان برای اقدام امکانات آنان را برای خودداری از مذاکره محدود می‌کند. اگر بنا باشد عادلانه با آنها رفتار کنیم، دیگرانی که در حال تعامل با آنها هستند نباید برای تحمیل ارادهٔ خود بر این قابلیت‌ها و فرصت‌های تقلیل‌یافته تکیه کنند. کسانی که این کار را می‌کنند بر ساختارهای نهادین غیرعادلانه تکیه می‌کنند که امکان فریب، زورگویی و اشکال گوناگون نیرنگ زدن را فراهم می‌آورند.

ما به هنگام کاربرد اصول انتزاعی و غیرآرمانی، در واقع نباید به باورها، آرمان‌ها یا مقوله‌های مورد نظر دیگران توجه کنیم که ممکن است بازتاب سنت‌های غیرعادلانه باشند، بلکه باید *قابلیت‌ها* و *فرصت‌های* دیگران را برای اقدام در نظر بگیریم و همین‌طور ناتوانی‌ها و فقدان فرصت‌ها را در مورد آنان. این حرکت نوعی بازگشت به سوی نسبی‌گرایی نیست: مواردی که بر هیچ اصلی صحه نمی‌گذارند فقط به این دلیل که در عمل پذیرفته شده است. به طور کلی می‌توانیم از مفاهیم شرطی استفاده کنیم تا اصول را تشخیص دهیم ولی برای به کار بستن آنها باید از مفاهیم اخباری کمک بگیریم. می‌توانیم اصول عدالت را برای هر جمع کثیر محتملی تعیین کنیم: زیرا آنها تنها فقط مستلزم رد اصولی هستند که ممکن نیست بین تمام اعضای آن جمع کثیر مشترک باشند. داوری‌های مربوط به عادلانه بودن اوضاع واقعی را این اصول تنظیم می‌کنند ولی این اصول برای آن داوری‌ها ضروری نیستند. از مهم‌ترین ویژگی‌های اوضاع واقعی که باید در داوری‌های مربوط به عدالت به آنها توجه کنیم ایمنی یا آسیب‌پذیری است که به شخصیت‌های واقعی دیگران اجازه می‌دهد با جنبه‌های متغیر برنامه‌ریزی‌هایی که زندگی آنان را پی می‌ریزد مخالفت کنند و به دنبال تغییر باشند.

## یادداشت‌ها

Sara Ruddick, "Maternal Thinking", *Maternal Thinking: Towards a Politics of Peace* (Boston, Mass: Beacon Press, 1989), pp. 13-27.

شرح وی از وضع نامساعد زنان نشان می‌دهد که این وضع بازتاب مطالبات سنگین و در عین حال امکانات ناچیز است. من تصور می‌کنم باید این شرح را ترجیح دهیم زیرا این را مسلم فرض نمی‌کند که فقدان امکانات به این دلیل که «عمومی» هستند اهمیت دارد در حالی که فشار خواسته‌های دیگران به این دلیل که «خصوصی» هستند، کمتر اهمیت دارد.

۲ـ نگاه کنید به:

Susan Moller Okin, *Women in Political Thought* (Princeton NJ: Princeton University Press, 1979); John Charvet, *Feminism* (London: Dent and Sons, 1982); Carol Pateman, *The Sexual Conravt* (Cambridge Polity Press, 1988); Alison Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature* (Brighton Sussex: Harvester, 1983).

3- Alison Scott, "Industrialization, Gender Segregatinon and Stratification Theory", in Rosemary Crompton and Michael Mann, eds, *Gender and Stratification* (Cambridge: Plity Press, 1986).

۴ـ این تفاوت‌ها گسترهٔ شاخص‌های اجتماعی را در بر می‌گیرد. از همه بدتر در برخی از کشورهای جهان سوم زنان و دختران بدترین وضع را روی پیکربندی شاخص‌های بسیار ابتدایی اجتماعی دارند: آنها زودتر می‌میرند، کمتر از دیگر اعضای خانواده غذا می‌خورند، درآمدشان کمتر است و کمتر به مدرسه می‌روند. نگاه کنید به:

Amartya K. Sen, "Gender and Cooperative Conflicts" (Helsinki: Working Paper of the World Institute for Development Economic Research, WIDER, United Nations University, 1987); and Barbara Harriss, "Differential Female Morality and Health Care in South Asia" (Oxford: Queen Elizabeth House, Working Paper, 1988) and "Intrafamily Distribution of Hunger in South Asia", in J. Dreze and Amartya K. Sen eds, *Hunger, Economics and Policy* (Oxford: Clarendon Press, forthcoming).

۵ـ مسأله فقط به امکانات مالی مربوط نمی‌شود. در مواردی که بودجهٔ در نظر گرفته شده برای تأمین نیازهای رفاهی از منابع عمومی کافی بوده است، باز هم این بودجه برای حذف تفاوت بین چشمداشت‌های اقتصادی و سیاسی مردان و زنان ناکافی بوده است. برای مثال، در کشورهای سوسیالیست بسیاری از زنان متوجه شده‌اند که در کار تولیدی برابری بیشتری به دست آورده‌اند بدون این که در مالیات‌های تولیدی

کاهشی به وجود آمده باشد. این دلیلی است برای تردید در این مورد که استدلال‌های برقرار کنندهٔ حقوق رفاهی -برای مثال حقی در مورد دریافت خوار و بار- دیدگاهی به نسبت گسترده در مورد نابرابری‌های بین چشمداشت‌های مردان و زنان دارد.

6- E. G. Pateman, *The Sexual Contract;* Susan Miller Okin, "Justice and Gender", *Philosophic and Public Affairs,* 16 (1987), 42-72.

7- Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982); Eva Feders Kittay and Diane T. Meyers, eds., *Women and Moral Theory* (New York: Rowman and Littlefield, 1987); Genevieve Lloyde, *The Man of Reason: "male" and "Female" in Western Philosophy* (London: Methuen, 1984); Carol MacMillan, *Women, Reason and Nature* (Oxford, Blackwell, 1982); Sara Ruddick, "Remarks on the Sexual Politics of Reason" in Kittay and Meyers, eds, *Women and Moral Theory;* Nell Noddings, *Caring* (Berkeley: University of California Press, 1984); Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering* (Berkeley: University of California Press, 1978).

۸- بسیاری از کسانی که خواستار احترام گذاشتن به دیدگاه «دیگر» هستند اصرار دارند که آنها توقع برقراری عدالت را رد نمی‌کنند، و این که آنها هر دو «دیدگاه» را مکمل یکدیگر می‌دانند و نه جایگزین هم. موضع‌های نویسندگان گوناگون، و موضع‌های همان نویسندگان در دوره‌های مختلف با هم تفاوت دارند. اعتراض‌ها را باید با توجه به اوضاع و احوال بررسی کنیم: آن کسانی که به «تجربهٔ زنان» یا «طرز فکر زنان» توسل می‌جویند به منبعی توسل می‌جویند که انتقال سنتی زنان به عرصهٔ «خصوصی» را منعکس می‌کند، و نمی‌تواند به آسانی آن تعهدات را کنار بگذارد. اهمیت دارد به خاطر داشته باشیم که کسانی که مسئولیت توجه و مراقبت را بر عهده دارند از نظر سنتی گمان می‌رود نگرانی‌های زیادی داشته باشند.

۹- این گونه رویکردها را می‌توانید در منابع زیر بیابید:

Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* (Oxford: Martin Roberston , 1983); Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982); Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (London: Duckworth, 1981) and *Is Patriotism a Virtue?* (Lawrence: Philosophy Department, University of Kansas, 1984); Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (London: Fontana, 1985);

و شاید ار همه عجیب‌تر در:

John Rawls, "Justice as Fairness: Political not Methaphysical", *Philosophy and Public*

*Affairs*, 14 (1985), 223-51.

برای بحثی در مورد پیامدهای این آثار در عدالت بین‌المللی نگاه کنید به:

Onora O'Neill, "Ethical Reasoning and Ideological Pluralism", *Ethics*, 98 (1988), 705-22.

۱۰ـ والتزر می‌پذیرد که این حرف به این معناست که او می‌تواند «فقط مسائل مطرح شده به خاطر فقر توده را در بسیاری از نقاط جهان مطرح کند»، (*Sphere of Justice* p. 30). منتقدان ممکن است تصور کنند که رویکرد وی در واقع مانع از پاسخگویی به پرسش‌های مربوط به عدالت جهانی می‌شود.

۱۱ـ جامعه‌گرایی به هر حال می‌تواند وفاداری‌های کم‌اهمیت‌تر را جدی بگیرد: زمانی که کشوری به جوامع ملی و قومی جداگانه تقسیم شده است، آن سنت‌های متمایز ممکن است در واقع گسترده‌ترین مرزهایی باشند که در محدودهٔ آنها مسائل مربوط به عدالت مورد بحث قرار می‌گیرند و تکلیف‌شان مشخص می‌شود. آنها می‌توانند از جدا شدن از دولت چند ملیتی دفاع کنند؛ ولی نمی‌توانند حرفی در زمینهٔ آنچه ورای مرزهای اجتماع «ما» جریان دارد بگویند. نگاه کنید به:

Walzer, *Spheres of Justice,* p. 319.

12- Rawls, "Justice as Fairness".

13- John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1970), pp. 11-12.

14- Rawls, *A Theory of Justice*, p. 128.

15- Pateman, *The Sexual Contract;* Linda Nicholson, "Feminism and Marx: Integrating Kinship with the Economic", in Seyla Benhabib and Drucilla Cornell, eds, *Femeinism as Critique* (Cambridge: Polity Press, 1987).

16- Okin, "Justice and Gender", pp. 46-47.

اوکین می‌خواهد بداند که آیا وضعیت اولیه منتزع از دانش فرد نسبت به جنس (sex) است. حتی اگر در این مورد که راولز بر شرحی تلویحاً مبتنی بر جنسیت از این موضوع تکیه دارد، حق با او باشد، این گونه صورت آرمانی دادن ممکن است اثری ناچیز بر نظریهٔ وی در باب عدالت گذاشته باشد اگر اندیشه‌ای که در وضعیت اولیه تجربه شده در حدی تا به این اندازه بیرحمانه اختلاف نظر در این باره را که تکثر فرضی دیدگاه‌ها افسانه‌ای بیش نیست سرکوب کرده باشد. در آن صورت، برداشت ما از این اثر باید این باشد که از همان آغاز دیدگاه آرمانی‌شده از گزینهٔ عقلانی را پذیرفته است و نه دیدگاهی صرفاً انتزاعی را، و بنابراین عملاً به شخصیتی واحد و در حدی آرمانی آگاه و بی‌غرض به عنوان به وجود آورندهٔ اصول عدالت توسل می‌جوید.

۱۷ـ برای شرحی در مورد بحث بین واقع‌گرایان و آرمان‌گرایان نگاه کنید به:

Charles Beitz, *Political Theory and International Relations* (Princeton, NJ: Princeton

University Press, 1979).

18- Robert O. Keohane and Joseph S. Nye, eds, *Transnational Relations and World Politics* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1970); Stephan Luper-Foy, ed., *Problems of International Justice* (Boulder, Colo.: Westview, 1988).

19- Henry Shue, *Basic Rights: Subsistence, Affluence and US Foreign Policy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980); "Exporting Hazards" in Peter Brown and Henry Shue , eds, *Food Policy: The Responsibility of United States in Life and Death Choices* (New York: Free Press, 1977) and "The Interdependence of Duties" in Philip Alston and K. Tomasevski, eds, *The Right to Food* (Dordrecht: Nijhoff, 1984); Luper-Foy, *Problems of International Justice ;* Onora O'neill, *Faces of Hunger: An Essay on Poverty, Justice and Development* (London: George Allen & Unwin, 1986).

۲۰- این مسألهٔ قدیمی فرمالیسم (صورت‌باوری) در موازین اخلاقی کانت است. برای بحث‌های جدید دربارهٔ جنبه‌هایی از این مسأله نگاه کنید به:

Rudiger Bittner, "Maximen", in G. Funke, ed., *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses* (Berlin: DeGruyter, 1974); Otfried Hoffe, "Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sttlichen", *Zeitschrift fur Philosophische Forschung,* 31 (1977), 354-84, and Onora O'Neill, *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), Part II.

۲۱- نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که هر اقدام قهری ناعادلانه است -برخی از اقدامات قهری، برای مثال استفاده از مجازات برای اجرای قانون- ممکن است شرط هر گونه فضای قابل اعتماد برای عمل غیرقهری باشد. در این گونه موارد، تبیین مناسب اصلی اساسی در مورد مخالفت با اقدام قهری، به شکلی شگفت‌آور و اساسی در مورد استدلال سیاسی، همان گونه تبیینی است که، اگر آن را بی‌ارتباط به موضوع در نظر بگیریم، ممکن است اصل اساسی اقدام قهری را توضیح دهد.

۲۲- این موضوع‌ها را خلاصه بیان کرده‌ام. برای بررسی مفصل‌تر آنها نگاه کنید به مراجع ذکر شده در پی‌نوشت شمارهٔ ۲۲.

23- Murray Edelman, "The Political Language of the Helping Professions", in Michael J. Shapiro, ed., *Language and Politics* (New York: NYU Press, 1984).

24- Nicholson, "Feminism and Marx".

25- Scott, "Industrialization, Gender Segregation and Stratification Theory"; Sen, *Gender and Cooperative Conflicts;* Judith Kicks Stiehm, "The Unit of Political Analysis: Our

Aristotelian Hangover" in Sandra Harding and Merrill B. Hintikka, eds, *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science* (Dordrecht: Reidel, 1983), 31-43.

26- Thomas Hill, "Servility and Self-Respect", *Monist,* 57 (1973), 87-104; Sen, *Gender and Cooperative Conflicts;* Raymond Pfeffer, "The Responsibility of Men for the Opression of Women", *Journal of Applied Philosophy,* 2 (1985), 217-29; C. Postow, "Economic Dependence and Self Respect", *The Philosophical Forum,* 10 (1978-9), 181-201.

۲۷- در اینجا به ویژه بیشتر به تعهدات فرد قوی نظر دارم تا به حقوق فرد ضعیف. مراد انکار این نکته نیست که برآشفتن و مقاومت فرد ضعیف ممکن است تعهدات فرد قوی را به وی یادآوری کند و به این ترتیب کار نپذیرفتن حقوق فرد ضعیف برای فرد قوی دشوارتر شود. در هر حال اگر در وهلهٔ اول به حقوق فرد ضعیف توجه کنیم اوضاع و احوال وی که در موقعیتی نیست که دیگران را وادارد به تعهدات‌شان عمل کنند، تحریف می‌شود.

28- Shue, "The Interdependence of Duties"; Barbara Harriss, "Merchants and Markets of Grain in South Asia" in Theodor Shanin, ed., *Peasant and Peasant Societies* (Oxford: Blackwell, 1987) and *Differential Female Morality and Health Care in South Asia,* and "Intrafamily Distribution of Hunger in South Asia".

۲۹- برای شرحی در مورد حق داشتن نگاه کنید به:

Sen, *Poverty and Famines and Gender and Cooperative Conflicts.*

# پیوست‌ها

# زندگینامهٔ رجال

**آرنت، هانا (۱۹۷۵-۱۹۰٦)**

**Arendt, Hannah**

نظریه پرداز سیاسی و فیلسوف آلمانی‌الاصل آمریکایی که آثار گسترده‌ای در زمینهٔ جامعه "دوران مدرن" نظیر، توتالیتاریسم، خشونت و انقلاب دارد.

**آکویناس، توماس (۱۲۷۴-۱۲۲۴)**

**Aquinas, Thomas**

راهب ایتالیایی عضو فرقهٔ دومینیکن، متأله و فیلسوف. نوشتن کتاب ناتمام الهیات را در ۱۲۶۵ شروع کرد و دربارهٔ ماهیت خداوند، اخلاق و قانون ـ ابدی، الهی، طبیعی و بشری بحث کرد. او "قانون طبیعی" را پایهٔ قواعد اخلاقی که جامعهٔ سیاسی به آن بستگی دارد، می‌دانست.

**آگوستین، (۴۳۰-۳۵۴)**

**Augustine**

متکلم و فیلسوف سیاسی که در شمال آفریقا به دنیا آمد. بعدها به روم رفت و در آنجا استاد علم معانی و بیان شد. دفاع آگوستین از مسیحیّت به فلسفهٔ نو افلاتونی، آموزهٔ مسیحی و تاریخ کتاب مقدس ربط می‌یابد. مهم‌ترین کتاب او "شهر خدا" (۴۲۵-۴۱۳) نام دارد.

**اسپینوزا، باروخ (۱۶۷۷-۱۶۳۲)**

**Spinoza, Baruch**

فیلسوف هلندی و یکی از بزرگترین فیلسوفان خردگرای سدهٔ هفدهم و راهگشای عصر روشنگری سدهٔ هجدهم.

**ارسطو (۳۲۲-۳۸۴ ق.م)**

**Aristotle**

فیلسوف یونانی و یکی از بزرگترین فرزانگان عهد باستان و پدید آورندهٔ آثاری چون ارغنون، مابعدالطبیعه و حکمت عقلی. فلسفهٔ ارسطو محل تقاطع ماتریالیسم و ایده‌آلیسم و برخورد اندیشه‌های دموکریت و افلاتون است.

**بوش، جورج ( -۱۹۲۴)**

**Bush, George**

سیاستمدار و چهل و یکمین رئیس جمهور آمریکا (۱۹۹۳-۱۹۸۹). وی پیش از انتخاب به این سمت، رئیس سازمان مرکزی اطلاعات (۸۱-۱۹۷۶) و معاون رونالد ریگان چهلمین رئیس جمهور ایالات متحده بین سال‌های ۱۹۸۱ تا ۱۹۸۹ بود.

**بیکن، فرانسیس (۱۶۲۶-۱۵۶۱)**

**Bacon, Francis**

سیاستمدار و فیلسوف معروف انگلیسی و فرزند نیکلاس بیکن مُهردار سلطنتی ملکه الیزابت اوّل بود. در سال ۱۶۱۸ به ریاست قوّهٔ قضائیه رسید که بالاترین مقام حقوقی پس از تاج و تخت بود. شهرت وی به خاطر مقالات روشن و طعنه‌آمیز اوست. آثار وی عبارتند از: مجموعه مقالات "احیاءالعلوم کبیر"، ارغنون نو و آتلانتیس نو.

**پوفندرف، زاموئل فن (۱۶۹۴-۱۶۳۲)**

**Pufendorf, Samuel Von**

حقوقدان، فیلسوف سیاسی، اقتصاددان، سیاستمدار و مورخ آلمانی که تفسیرهایی دربارهٔ نظریه‌های هابز و گروسیوس دارد.

**جفرسون، توماس (۱۸۲۶-۱۷۴۳)**

**Jefferson, Thomas**

سوّمین رئیس جمهوری آمریکا، مؤلف اصلی اعلامیهٔ استقلال ۱۷۷۶ و یکی از بنیانگذاران ایالات متحده. وی هم‌چنین فیلسوف سیاسی بود که لیبرالیسم سنّتی، جمهوری‌خواهی و جدایی کلیسا از دولت را ارتقاء بخشید.

**دانته آلیگیری (۱۳۲۱-۱۲۶۵)**

**Dante Alighiri**

شاعر ایتالیایی و یکی از مشاهیر ادبیات جهان، خالق اثر معروف کمدی الهی و از مفسرین اوضاع قرون وسطی. به نظر دانته، تملک قدرت دنیوی در اصل و اساس با حالت و طبیعت و خاصیّت کلیسا و روحانیت که سلطنت آن در این دنیا نیست، تضاد و منافات دارد.

**روسو، ژان ژاک (۱۷۷۸-۱۷۱۲)**

**Rousseau, Jean-Jacques**

فیلسوف، اخلاقی و سیاسی فرانسوی و از اعضای برجستهٔ روشنگری فرانسه. نوشته‌های او که بازتاب اعتقادات عمیق اوست، حوزه‌های گوناگونی چون: آموزش و پرورش، هنر، علم، ادبیات و فلسفه را در بر می‌گیرد. اعترافات؛ امیل؛ و قرارداد

اجتماعی، از معروف‌ترین آثار وی هستند.

**سیسرو (۴۳-۱۰۶ ق.م)**

**Cicero**

خطیب معروف رومی، نویسنده و سیاستمدار که به خاطر آثار فلسفی و نطق‌هایش معروف می‌باشد.

**کارر دانکوس، هلن ( -۱۹۲۶)**

**Carrére d'Encausse, Hélène**

شوروی‌شناس شهیر فرانسوی و استاد مؤسسه علوم سیاسی پاریس. وی خالق آثاری چون: انقلاب و اصلاح و در میان مسلمانان امپراتوری روس؛ اتحاد شوروی؛ از لنین تا استالین؛ امپراتوری گسسته؛ نه صلح، نه جنگ؛ فخر ملّتها؛ و شوربختی روس می‌باشد.

**کاسترو، فیدل ( -۱۹۲۷)**

**Castro, Fidel**

رهبر انقلاب کوبا، نخست وزیر (۷۶-۱۹۵۹) و رئیس جمهور از ۱۹۷۶ تاکنون. رهبری کاسترو در دوران انقلاب باعث واژگونی رژیم باتیستا و پیروزی یاران وی در آن شد. حادثهٔ خلیج خوک‌ها و بحران موشکی کوبا از مهم‌ترین حوادث دوران سیاسی وی به شمار می‌رود.

**کانت، ایمانوئل (۱۸۰۴-۱۷۲۴)**

**Kant, Immanuel**

فیلسوف آلمانی که معتقد بود دانش و معرفت فقط انبوه تأثیرات حسّی نیست؛ دانش و معرفت به سازمان مفهومی قوّه فهم انسان بستگی دارد. اندیشهٔ وی تحت تأثیر اهمیت اساسی اخلاق بود. فردگرایی اخلاقی کانت تأثیر بسیار زیادی بر اندیشهٔ لیبرالی گذاشت و به سنت و عقیدهٔ لیبرالیستی در سیاست بین‌المللی الهام بخشید.

آثار فلسفی کانت عبارتند از: نقد خرد ناب به نقد خرد عملی، نقد داوری؛ و در زمینهٔ فلسفه سیاسی: اصل طبیعی نظم سیاسی، اصول اولیه فرا طبیعی قانون، و برای صلح ابدی.

**گروسیوس، هوگو (۱۶۴۵-۱۵۸۳)**

**Grotius, Hugo**

سیاستمدار و حقوقدان هلندی که حقوق بین‌الملل را بر پایهٔ حقوق طبیعی بنیانگذاری کرد. گرچه جنگ به مثابه ابزار سیاست ملّی را نفی نکرد، ولی معتقد بود که مبادرت به جنگ، جز در پاره‌ای از موارد، اقدامی جنایتکارانه است. با وجود آن که بنیانگذار حقوق بین‌الملل تلقی می‌شود، اما دین بسیاری به پیشینیان خود به ویژه جنتیلی، دارد.

**لاک، جان (۱۷۰۴-۱۶۳۲)**

**Locke, John**

فیلسوف و سیاستمدار انگلیسی؛ نظریه‌های سیاسی وی در زمینه‌های آستانهٔ انقلاب انگلستان پرورش یافت و در نتیجهٔ آن شکل گرفت. لاک مخالف پایدار استبداد بود و اغلب به صورت فیلسوف "انقلاب باشکوه" (۱۶۸۸) که نظام پادشاهی مبتنی بر قانون اساسی یا مشروطهٔ سلطنتی را در انگلستان برقرار کرد، توصیف و تصویر شده است.

**لیوتار، ژان فرانسوا (۱۹۹۸-۱۹۲۴)**

**Lyotard, Jean Francois**

استاد فلسفهٔ دانشگاه پاریس هشتم (۱۹۸۹-۱۹۵۹)؛ عضو هیأت تحریریهٔ نشریهٔ سوسیالیستی قدرت کارگری و از مخالفان جنگ فرانسه با الجزایر. وی در زمره فیلسوفان پسامدرنیته قرار داشت و دارای آثاری از جمله: ناهمسازی: مشاجره‌ی جمله‌ها، اقتصاد لیبیدویی، وضع پسامدرن، "گفتمان، مجاز" و فنومنولوژی بود.

**مارکس، کارل (۱۸۸۳-۱۸۱۸)**

**Marx, Karl**

فیلسوف، اقتصاددان آلمانی و بنیانگذار مکتب مارکسیسم که وی را پدر کمونیسم سدهٔ بیستم توصیف می‌کنند. در سال ۱۸۴۳ به پاریس رفت و در سال ۱۸۴۹ در لندن رحل اقامت افکند و بقیه عمرش را به عنوان انقلابی فعال و نویسنده سپری کرد. آثار وی عبارتند از: نوشته‌های اقتصادی و فلسفی (۱۸۴۴)، نقد اقتصاد سیاسی، مانیفست کمونیست و کاپیتال (سرمایه در ۳ جلد).

**ماکیاولّی، نیکولو (۱۵۲۷-۱۴۶۹)**

**Machiavelli, Niccolo**

سیاستمدار و نویسندهٔ ایتالیایی و خالق اثر معروف "شهریار". وی دبیر حکومت جمهوری فلورانس بود. جهان‌بینی وی که به ماکیاولیسم شهرت دارد، به مدت پنج قرن در ذهن مردم دنیا مترادف با مفاهیم خباثت، ظلم و خیانت بوده است. صاحب این مکتب، مظهر یک سیاستمدار حسابگر و حیله‌باز شناخته شده که فلسفه‌اش این است: «هدف وسیله را توجیه می‌کند».

**مور، توماس (۱۵۳۵-۱۴۷۸)**

**More, Thomas**

سیاستمدار و نویسندهٔ انگلیسی و فرزند یک قاضی اهل لندن که در دانشگاه آکسفورد به تحصیل پرداخت. تقاضای هانری برای سرپرستی کلیسا را ردکرد و به همین خاطر اعدام شد. اثر مشهور وی به نام یوتوپیا (آرمانشهر) موجد تأثیر عمیقی در اروپا شد و ۱۶ سال پس از اعدام مور ترجمهٔ انگلیسی آن منتشر شد. یوتوپیای مور افسانهٔ بهشت زمینی نیست، بلکه بهانه‌ای است برای خرده‌گیری از جامعهٔ خویش.

**میل، جان، استوارت (۱۸۷۳-۱۸۰٦)**

**Mill, John Stuart**

فیلسوف و اقتصاددان انگلیسی و خالق اثر معروف در باب آزادی (۱۸۵۹) که در آن به دفاع از لیبرالیسم می‌پردازد. وی بین سال‌های ۱۸۶۶ تا ۱۸۶۸ نماینده رادیکال مجلس عوام بود. سایر آثار وی عبارتند از: اصول اقتصاد سیاسی، در باب حکومت نمایندهٔ مردم، رقیّت زنان، و دربارهٔ مذهب. بخش عمدهٔ آثار میل دربارهٔ موضوع و دفاع از آزادی فردی است.

**ناباکوف، ولادیمیر (۱۹۷۷-۱۸۹۹)**

**Nabakov, Vladimir**

نویسنده روسی‌الاصل آمریکایی که در سال ۱۹۱۷ روسیه را ترک کرد و از اواخر ۱۹۴۰ شروع به نوشتن آثار خود به زبان انگلیسی کرد. معروف‌ترین اثر وی لولیتا (۱۹۵۵) نام دارد. کتاب‌های دیگر وی عبارتند از: زندگی واقعی سباستیان نایت (۱۹۴۵) و پنین (۱۹۵۷).

**نیچه، فردریش (۱۹۰۰-۱۸۴۴)**

**Nietzsche, Friedrich**

فیلسوف آلمانی و اندیشمندی بسیار اصیل بود که به انتقاد شدید از فلسفه پرداخت. وی به طور مداوم بر این باور حمله می‌کند که ساختار جهان واقعی مستقل و مجزا از ادراک بشری وجود دارد. آثار عمدهٔ وی عبارتند از: زایش تراژدی، تأملات نابهنگام، علم شاد، چنین گفت زرتشت، آن سوی خیر و شر، تبارشناسی اخلاق و نیچه در برابر واگنر.

**وبر، ماکس (۱۹۲۰-۱۸٦۴)**

**Webwer, Max**

جامعه‌شناس معروف آلمانی و از اصیل‌ترین چهره‌های تفکّر اجتماعی. نگرش وبر نسبت به جایگاه و وضعیت دانش، نگرشی اراده‌گرا بود، به عقیدهٔ وی مناسب‌ترین صورت‌های دانش به وسیلهٔ مجامع علمی اجتماعی که از قوانین ارادی و معیارهای تحلیل انتقادی، بحث و ادلّه می‌گیرند، تولید می‌شود.

**ویلسون، وودرو (۱۹۲۴-۱۸۵٦)**

**Wilson, Woodrow**

سیاستمدار و بیست و هشتمین رئیس جمهور آمریکا (۱۹۲۱-۱۹۱۳). وی ایالات متحده را تا سال ۱۹۱۷ از آتش جنگ دور نگهداشت ولی بر اثر جنگ یگان‌های دریایی آلمان ناگزیر به دخالت در جنگ جهانی اوّل شد. در ژانویه ۱۹۱۸ بیانیه‌ای دربارهٔ هدف‌های متفقین از جنگ انتشار دارد که به چهارده مادهٔ ویلسون مشهور است.

**هابرماس، یورگن ( -۱۹۲۹)**

**Habermas, Jurgen**

فیلسوف، جامعه‌شناس و متفکّر انتقادی آلمانی. وی از دههٔ ۱۹۶۰ تأثیرگذارترین فیلسوف در آلمان بوده است و به عنوان یک منتقد اجتماعی و سیاسی اغلب در مسائل مختلف مداخله داشته است. هابرماس از اعضای مکتب فرانکفورت در حوزهٔ پژوهش اجتماعی است. آثار مهمّ: در شناخت علایق بشری (۱۹۶۸)؛ دربارهٔ منطق علوم اجتماعی (۱۹۷۰)؛ و گفتمان فلسفی مدرنیته (۱۹۸۷).

**هابز، توماس (۱۶۷۹-۱۵۸۸)**

**Hobbes, Thomas**

فیلسوف سیاسی انگلیسی که نخستین نظریهٔ فراگیر از زمان ارسطو را دربارهٔ طبیعت و رفتار بشر ارائه کرد. مهمّ‌ترین نوشته وی لویاتان (۱۶۵۱)، از حکومت مقتدر مطلق‌گرا به نام تنها جایگزین آنارشی دفاع کرد. او زندگی در وضع طبیعی، در جامعهٔ بی‌دولت را، براساس این باور که آن انسانها اساساً آفریده‌های قدرت طلب و جویندهٔ منافع خود هستند، «در تنهایی، بی‌نوایی، ددمنشی و پستی و کوتاه» توصیف کرد. به نظر وی شهروندان تعهدی بی‌قید و شرط نسبت به دولت دارند. وی با نظرات خود پشتیبانان نظریهٔ حق الهی شاهان را از خود ناامید کرد.

**هانتینگتون، ساموئل ( -۱۹۲۷)**

**Huntington, Samuel P.**

استاد دانشگاه هاروارد و شارح نظریهٔ "برخورد تمدنها؟"؛ وی پایان جنگ سرد را سرآغاز دوران جدید "برخورد تمدنها" می‌انگارد و براساس آن بسیاری از حوادث و رخدادهای جاری جهان را به گونه‌ای تعبیر و تحلیل می‌کند که در جهت تحکیم انگاره‌ها و فرضیات نظریهٔ جدیدش باشد.

**هاول، واسلاو (   -۱۹۳٦)**

**Havel, Vaclav**

نمایشنامه‌نویس، سیاستمدار و رئیس‌جمهور چک. وی از جمله منتقدان معروف رژیم کمونیستی و از حامیان و امضاءکنندگان منشور ۷۷ برای کسب آزادی بیشتر بود. در پی استعفای گوستاو هوزاک رئیس جمهور کمونیست چکسلواکی به ریاست جمهوری آن کشور انتخاب شد (دسامبر ۱۹۸۹).

**هِگل، گئورگ و.ف. (۱۸۳۱-۱۷۷۰)**

**Hegel, George W. F.**

فیلسوف آلمانی و یکی از اصحاب تصور فلسفی که پایه‌گذار ایده‌آلیسم نو بود. به نظر وی تاریخ در اصل و اساس، راه پیمودن روح بشر به سوی مقصد و پایان از پیش تعیین شده است. هگل در کتاب "فلسفهٔ حق" (۱۸۲۱) نظریهٔ اندام‌وار دولت را عرضه کرد و در آن دولت را عالی‌ترین تجلّی و بیان آزادی بشر تصویر نمود. فلسفهٔ هگل تأثیر فراوانی بر مارکس و دیگر "هگلی‌های جوان" گذاشت.

**هیوم، دیوید (۱۷۷۷-۱۷۱۱)**

**Hume, David**

فیلسوف انگلیسی که فلسفهٔ وی تأثیر بزرگی در رشد تفکر فلسفی غرب پس از نیمه قرن هجدهم میلادی بر جای گذاشته است. فلسفهٔ وی عمیقاً مبتنی بر شکّاکیت و نشأت گرفته از این اصل تجربی است که "هر آنچه در ذهن انسان وجود دارد، پیش‌تر در حواس او بوده است."، از آثار وی می‌توان از: رساله‌ای دربارهٔ طبیعت بشر؛ تحقیقی دربارهٔ عقل و فهم بشر؛ چهار رساله؛ و زندگی نامه من؛ نام برد.

# واژه‌نامهٔ انگلیسی ـ فارسی

| | |
|---|---|
| abstract justice | عدالت انتزاعی |
| admission policies | سیاست‌های اجازهٔ ورود |
| aggressive war | جنگ تهاجمی |
| alliance policy | سیاست اتحاد |
| authentic citizen | شهروند واقعی |
| authoritarian regime | رژیم اقتدار طلب |
| broad assumption | تصورات گسترده |
| civic spritedness | شهامت مدنی |
| civil society | جامعهٔ مدنی |
| cogent reason | دلیل متقاعدکننده |
| common sense judgement | داوری بر اساس عقل سلیم |
| communal life | زندگی اجتماعی |
| communitarian | جامعه‌گرایی |
| communitarian debates | بحث‌های جامعه‌گرا |
| contractarianism | اعتقاد به نظریهٔ قرارداد اجتماعی |
| cooperative agreement | قرار و مدار همکاری |
| Copernican revolution | انقلاب کوپرنیکی |
| cynicism | منفی‌بافی، بدبینی |
| deontology | تکلیف‌شناسی |
| disillusionment | دلسردی، وهم‌زدایی |
| distributive justice | عدالت توزیعی |
| emigration | مهاجرت (برون‌کوچی) |

| | |
|---|---|
| endogamy | درون‌همسری |
| extra-territoriality | برون‌مرزی |
| focus imaginarius | تصور صرف |
| free-fire zone | منطقهٔ شلیک بی‌مهار |
| Funeral Oration | خطابهٔ رثائیه |
| gender justice | عدالت جنسیتی |
| Golden Rule | قانون طلایی |
| Good Samaritan | سامری نیکو |
| good state | دولت مطلوب |
| helping professions | حرفه‌های یاریگری |
| heteronomy | دگرسالاری |
| historical analogy | قیاس تاریخی |
| historical periodization | دوران‌بندی تاریخی |
| historicism | تاریخ‌باوری |
| human community | جامعهٔ بشری |
| immigration | مهاجرت (درون‌کوچی) |
| indians | هندی‌شمردگان |
| introspection | درون‌نگری |
| invisible polity | جامعهٔ نامرئی |
| kingdom of ends | قلمرو غایات |
| kriegstaat | دولت جنگ |
| levee en masse | قیام توده‌ها |
| logical reasoning | استدلال منطقی |
| Manichaean | مانوی |
| meritocracy | شایسته‌سالاری |
| metics | بیگانگان مقیم |

| | |
|---|---|
| miserable comforters | تسلی‌دهندگان آزارنده |
| moral preferences | ارجحیت‌های اخلاقی |
| mother country | مام میهن |
| mother tongue | زبان مادری |
| multistate system | نظام چندکشوری |
| mutual aid | کمک متقابل |
| mutual neglect | غفلت دوجانبه |
| mutually exclusive principles | اصول مانعةالجمع |
| national security | امنیت ملی |
| naturalization policy | سیاست اعطای تابعیت |
| new medievalism | نوقرون‌وسطایی |
| normative | هنجاری |
| penitenc | ابراز ندامت |
| perpetual peace | صلح ابدی |
| philosophy of choice | فلسفهٔ اختیار |
| philosophy of necessity | فلسفهٔ جبر |
| political community | جامعهٔ سیاسی |
| popular consensus | وفاق ملی |
| post-Hegelian | پساهگلی |
| pre-Hegelian | پیشاهگلی |
| prejudice | پیشداوری |
| prescientific assumption | تصورات پیشاعلمی |
| primary good | نخستین خیر |
| pro patria mori | مرگ در راه میهن |
| raison d'etat | مصلحت دولت |
| rechtsstaat | دولت حقوقی |

| | |
|---|---|
| right of self-defense theory | نظریهٔ دفاع از خود |
| science-minded scholar | دانشور صاحب ذهن علمی |
| self-love | عشق به خود |
| self-preservation | صیانت نفس |
| sense of absurdity | احساس پوچی |
| sexism | جنس‌باوری |
| similarities | همانندی‌ها |
| staatrason | مصلحت دولت |
| starting point | نقطهٔ عزیمت |
| state of nature | وضع طبیعی |
| statecraft | کشورداری |
| stateless | بی‌تابعیت |
| statelessness | بی‌تابعیتی |
| status quo | حفظ وضع موجود |
| submission | اعلام وفاداری |
| territorial expansion | کشورگشایی |
| territorial state | دولت سرزمینی |
| theory of survival | نظریهٔ بقا |
| total war | جنگ تمام عیار |
| ultimate sacrifice | نهایت از جان گذشتگی |
| visionaries | خیالپردازان |
| visiting professors | استادان پروازی |
| wasteland | حوزهٔ بی‌حاصل |
| welfare state | دولت رفاه |
| will-to-sacrifice | ارادهٔ معطوف به فداکاری |
| zoning laws | قوانین منطقه‌بندی |

# واژه‌نامهٔ فارسی ـ انگلیسی

| | |
|---|---|
| ابراز ندامت | penitenc |
| احساس پوچی | sense of absurdity |
| ارادهٔ معطوف به فداکاری | will-to-sacrifice |
| ارجحیت‌های اخلاقی | moral preferences |
| استادان پروازی | visiting professors |
| استدلال منطقی | logical reasoning |
| اصول مانعةالجمع | mutually exclusive principles |
| اعتقاد به نظریهٔ قرارداد اجتماعی | contractarianism |
| اعلام وفاداری | submission |
| امنیت ملی | national security |
| انقلاب کوپرنیکی | Copernican revolution |
| بحث‌های جامعه‌گرا | communitarian debates |
| برون مرزی | extra-territoriality |
| بی‌تابعیت | stateless |
| بی‌تابعیتی | statelessness |
| بیگانگان مقیم | metics |
| پساهگلی | post-Hegelian |
| پیشاهگلی | pre-Hegelian |
| پیشداوری | prejudice |
| تاریخ‌باوری | historicism |
| تسلی‌دهندگان آزارنده | miserable comforters |
| تصورات پیشاعلمی | prescientific assumption |

| | |
|---|---|
| تصورات گسترده | broad assumption |
| تکلیف‌شناسی | deontology |
| جامعه‌گرایی | communitarian |
| جامعهٔ بشری | human community |
| جامعهٔ سیاسی | political community |
| جامعهٔ مدنی | civil society |
| جامعهٔ نامریی | invisible polity |
| جنس‌باوری | sexism |
| جنگ تمام عیار | total war |
| جنگ تهاجمی | aggressive war |
| حرفه‌های یاریگری | helping professions |
| حفظ وضع موجود | status quo |
| حوزهٔ بی‌حاصل | wasteland |
| خطابهٔ رثائیه | Funeral Oration |
| خیالپردازان | visionaries |
| دانشور صاحب ذهن علمی | science-minded scholar |
| داوری بر اساس عقل سلیم | common sense judgement |
| درون‌نگری | introspection |
| درون همسری | endogamy |
| دگرسالاری | heteronomy |
| دلسردی، وهم‌زدایی | disillusionment |
| دلیل متقاعدکننده | cogent reason |
| دوران‌بندی تاریخی | historical periodization |
| دولت جنگ | kriegstaat |
| دولت رفاه | welfare state |
| دولت حقوقی | rechtsstaat |

| | |
|---|---|
| دولت سرزمینی | territorial state |
| دولت مطلوب | good state |
| رژیم اقتدارطلب | authoritarian regime |
| زبان مادری | mother tongue |
| زندگی اجتماعی | communal life |
| سامری نیکو | Good Samaritan |
| سیاست اتحاد | alliance policy |
| سیاست اعطای تابعیت | naturalization policy |
| سیاست‌های اجازهٔ ورود | admission policies |
| شایسته‌سالاری | meritocracy |
| شهامت مدنی | civic spritedness |
| شهروند واقعی | authentic citizen |
| صلح ابدی | perpetual peace |
| صیانت نفس | self-preservation |
| عدالت توزیعی | abstract justice |
| عدالت توزیعی | distributive justice |
| عدالت جنسیتی | gender justice |
| عشق به خود | self-love |
| غفلت دوجانبه | mutual neglect |
| فلسفهٔ اختیار | philosophy of choice |
| فلسفهٔ جبر | philosophy of necessity |
| قانون طلایی | Golden Rule |
| قرار و مدار همکاری | cooperative agreement |
| قلمرو غایات | kingdom of ends |
| قوانین منطقه‌بندی | zoning laws |
| قیاس تاریخی | historical analogy |

| | |
|---|---|
| levee en masse | قیام توده‌ها |
| statecraft | کشورداری |
| territorial expansion | کشورگشایی |
| mutual aid | کمک متقابل |
| mother country | مام میهن |
| Manichaean | مانوی |
| pro patria mori | مرگ در راه میهن |
| raison d'etat | مصلحت دولت |
| staatrason | مصلحت دولت |
| free-fire zone | منطقهٔ شلیک بی‌مهار |
| cynicism | منفی‌بافی و بدبینی |
| emigration | مهاجرت به خارج (برون کوچی) |
| immigration | مهاجرت به داخل (درون‌کوچی) |
| primary good | نخستین خیر |
| multistate system | نظام چندکشوری |
| theory of survival | نظریهٔ بقا |
| right of self-defense theory | نظریهٔ دفاع از خود |
| starting point | نقطهٔ عزیمت |
| new medievalism | نوقرون وسطایی |
| ultimate sacrifice | نهایت از جان گذشتگی |
| state of nature | وضع طبیعی |
| popular consensus | وفاق ملی |
| similarities | همانندی‌ها |
| normative | هنجاری |
| indians | هندی‌شمردگان |

# نمایه

In the Name of God

International Relations
Critical Concepts

# *Normative Theory and International Relations*

*Edited by*

Andrew Linklater

*Translated by*

Lila Sazgar

The Institute for Political & International Studies